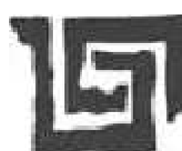
Felicia WALDMAN

OCULTAREA ÎN MISTICA IUDAICĂ
Ocultismul Kabbalei



Colecţia de studii şi eseuri

Redactor: Simona Pelin
Coperta: Mircea Tomescu

Această carte apare sub egida
Centrului de Studii Ebraice „Goldstein Goren"
al Universităţii din Bucureşti

Str. Tudor Arghezi nr. 15, sector 2
701341 Bucureşti, România
tel.: (00401) 211.58.04; 212.03.47
fax: (00401) 212.03.48
e-mail: paideia@fx.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
WALDMAN, FELICIA
Ocultarea în mistica iudaică : ocultismul Kabbalei /
Felicia Waldman. - Bucureşti : Paideia, 2002
388 p. ; 16,5 cm. - (Colecţia de studii şi eseuri)
Bibliogr.
ISBN 973-596-072-9

296.65

Felicia WALDMAN

OCULTAREA ÎN MISTICA IUDAICĂ

Ocultismul Kabbalei

PAIDEIA

PREFAŢĂ

Cartea Feliciei Waldman este compusă din trei părţi principale, care diferă între ele din mai multe puncte de vedere.

Prima este esenţialmente comparativă şi propune familiarizarea cu teme majore dintr-o varietate de literaturi mistice. Efortul principal a fost investit în descoperirea acelor teme care sunt comune, în prezentarea adecvată a acestora şi în extragerea unor concluzii mai generale din juxtapunerea lor. Autoarea oferă o interesantă caracterizare a misticilor fundamentale pe care le-a analizat, considerând că toate se bazează pe relaţia dintre mistic şi caracterul noncreat, omniprezent şi incognoscibil al divinităţii.

Cea de-a doua parte este axată exclusiv pe temele misticismului evreiesc şi este în mult mai mare măsură analitică şi fenomenologică. Această parte se constituie într-o analiză a principalelor aspecte ale Kabbalei, deşi include, de asemenea, numeroase referiri la formele anterioare şi ulterioare ale misticismului iudaic, precum literatura de tip *Merkabah* şi hasidismul modern.

Accentul pus pe importanţa aspectelor magice ale Kabbalei, evident în carte, este de asemenea important. Acest corpus a fost înţeles mai mult ca o formă de mistică teosofică, orientată în mod deosebit spre teorie. În această carte este evident că au fost subliniate şi alte tipuri de misticism, în mod special cele mai practice, experienţiale şi magice. F. Waldman a acordat o atenţie specială aspectelor hermeneutice şi lingvistice ale Kabbalei, două domenii care încă mai necesită analize extensive.

Cea de-a treia parte tratează problema filiaţiunii Cabalei creştine din Kabbalah iudaică, şi de aceea perspectiva abordării este mai accentuat istorică. Centrul de interes îl

constituie fenomenul european al sectelor secrete care au fost afiliate, direct sau indirect, Kabbalei.

Cartea aduce o contribuţie specifică şi originală la domeniul cercetării studiilor iudaice, prin accentul pus pe partea ocultă a misticismului evreiesc. Majoritatea celorlalte mistici, în special cea creştină şi cea islamică, nu sunt atât de înclinate spre ezoterism. Mistica iudaică are, pe de altă parte, o astfel de predilecţie, iar argumentul acestui studiu este că această predilecţie, caracteristică în mod special Kabbalei, a avut un impact semnificativ asupra naturii ezoterice a unor reverberaţii ale Kabbalei în Europa pre-modernă.

Nu există nici o îndoială că Felicia Waldman cunoaşte bine din ce în ce mai vasta literatură ştiinţifică despre mistică. Trebuie menţionat că, deşi există un număr destul de mare de cărţi în domeniul misticismului şi magiei, majoritatea necritice şi bazate pe informaţii nefondate, F. Waldman a fost suficient de înţeleaptă ca să evite această capcană şi ca să nu folosească surse dubioase – capcană pe care nici cercetători importanţi nu reuşesc întotdeauna să o evite atunci când trebuie să trateze subiecte din cadrul misticii iudaice. Este remarcabil faptul că autoarea a apelat nu numai la materiale obişnuite în cercetare, precum cărţi publicate, ci a citit şi a utilizat, de asemenea, materiale dintre cele mai noi, disponibile on-line, precum şi cursuri universitare care nu au fost încă editate în formă publică. Nu există nici o îndoială că este o persoană foarte investigativă şi un cercetător promiţător.

În mare măsură cartea este scrisă de o autodidactă, a cărei capacitate de a absorbi materialele scrise într-o varietate de limbi este remarcabilă. În absenţa unei şcoli româneşti de cercetare în domeniul misticii, de la care să fi putut studia, F. Waldman a fost nevoită să îşi găsească singură subiectul, stilul, abordarea şi sursele pertinente, ceea ce a reuşit să facă cu succes.

În sfârşit, dar nu în cele din urmă, poate după obiceiul lui Umberto Eco de a găsi motto-uri adecvate pentru fiecare dintre scurtele capitole ale cărţii sale *Pendulul lui Foucault*,

F. Waldman a găsit scurte citate literare pentru a ilustra tema fiecărui paragraf, din diverse surse. Aceste citate adaugă o nouă dimensiune cărţii: ele demonstrează gama largă de lectură a autoarei, dincolo de domeniul mai restrâns al istoriei religiei.

Aşadar, lucrarea se constituie într-o tratare interesantă a temei, aduce contribuţii semnificative în cadrul bibliografiei de până acum, lansează idei fertile în câmpul problematicii şi oferă o sinteză semnificativă pentru tema Kabbalei şi a conexiunilor cu fenomenul politic.

Prof. dr. Moshe Idel,
Universitatea Ebraică din Ierusalim

Mulţumiri speciale:
domnului prof. dr. Moshe Idel
şi domnului prof. dr. Vasile Morar,
fără îndrumarea cărora această carte
nu ar fi putut fi scrisă

Dedicaţii speciale:
Liei, pentru idei, informaţii şi încredere,
lui MT, pentru interes şi sprijin moral,

alor mei, pentru răbdare

INTRODUCERE

Lisez toujours, vous ne deviendrez pas magiciens malgré vous!
Eliphas Levi, *La Magie Transcendentale*

Nu se poate vorbi despre nici una dintre religiile omenirii fără referire la „mistica" ei. Iniţiată în limbajul sacru, dar folosită adesea şi în cel profan, atât în studiul istoriei religiilor, cât şi în viaţa de zi cu zi, noţiunea de **mistică** nu încetează să fascineze şi să atragă, determinând apariţia celor mai variate definiţii. Rezultatul nu este, aşa cum ar putea părea la prima vedere, o clarificare a termenului, ci mai degrabă o creştere a confuziei care îl înconjoară. Dacă la început mistica era strict legată de religie[1], în evoluţia sa ulterioară noţiunea a căpătat sensuri complet diferite, aproape opuse. În acest context pare semnificativă întâmplarea prin care unui cunoscut specialist în mistică i s-a cerut... să prezică viitorul! Totuşi, sensul de „obscur" sau „bizar" pe care l-a dobândit mistica nu este lipsit de bază logică. Cum în majoritatea cazurilor mistica înseamnă o (re)descoperire, ea presupune, automat, şi o ocultare. În plus, cele mai multe mistici includ şi o componentă de magie reală, trecând peste cea aparentă, datorată lipsei de informaţii a marelui public despre tehnicile de practicare a exerciţiului mistic. Acesta este şi motivul pentru care „gândirea mistică" este adesea confundată cu „gândirea magică" şi chiar cu „gândirea mitică", de care este, evident, legată. Mai mult, o serie întreagă de texte religioase, în special iudeo-creştine, au un caracter profetic şi vizionar. În final interpretarea nu mai pare, aşadar, chiar atât de absurdă.

Ce este, în fond, **mistica**? Analizată din cele mai diverse puncte de vedere, **mistica**, şi în special **experienţa mistică**
a oferit celor mai variate categorii de cercetători ocazia de a

încerca să o explice şi să o clasifice. Totuşi, deşi extrem de interesante, definiţiile propuse de psihiatri şi psihologi nu îşi vor găsi decât un scurt ecou în studiul de faţă, axat mai degrabă pe istoria religiilor. Studiul porneşte de la faptul că mistica este elementul comun al majorităţii manifestărilor religioase. Reprezentând un tip de relaţie cu divinitatea şi o experienţă a sacrului, ea se realizează prin abandonarea realităţii aparente, imediate, pentru a transcende în realitatea absolută. **Misticismul** se situează, aşadar, în afara obişnuitului şi reprezintă în fond o mişcare de autodepăşire a stării „normale", pentru a tinde, percepe şi, în final, cunoaşte realitatea absolută, indiferent sub ce nume este ea identificată în fiecare religie. Înseamnă, de fapt, redescoperirea eului fie prin puterile proprii, fie cu ajutorul divinităţii, singur sau comunitar.

Nemulţumit de ceea ce-i oferă aparenţa, dar şi de intangibilitatea esenţei, omul a încercat de-a lungul istoriei să găsească (sau, la nevoie, să înveţe) cele mai năstruşnice metode pentru a-şi depăşi limitele naturale. Tradusă generic prin dezvoltarea ştiinţei, această obsesie a cunoaşterii şi înţelegerii a dus în aceeaşi măsură la păstrarea tradiţiei mistice, care a evoluat în paralel cu ştiinţa, oferindu-i puncte de plecare şi suplinindu-i lipsurile. Ne referim aici la faptul că multe dintre aşa-zisele descoperiri ştiinţifice ale epocii noastre s-au dovedit a fi de fapt re-descoperiri ale unor cunoştinţe pe care strămoşii noştri le foloseau în mod constant şi eficient într-o vreme în care preponderentă era nu ştiinţa, ci religia (şi, implicit, mistica). Ne referim, de asemenea, la faptul, nu mai puţin interesant, că mulţi dintre savanţii care au participat la aceste (re)descoperiri ştiinţifice au intenţionat în mod declarat ca prin ele să demonstreze puncte de vedere/teorii mistice. Există o întreagă literatură care contabilizează aceste cazuri, în special în ultima vreme[2].

Pornind de la definiţia „adevăratei dialectici a sacrului", conform căreia prin însuşi faptul de a se arăta sacrul se ascunde, rezultă în mod evident că ocultarea mistică este pandantul ideatic al teoriei lingvistice după care cuvântul nu este

făcut să dezvăluie, ci să învăluie gândul. Privită prin prisma alternanţei dintre ascuns şi revelat, ocultarea este deci o formă de joc. Lucruri aparent de neînţeles îşi găsesc astfel explicaţia, sensul poate fi regăsit dibuind formula după care a fost ocultat. Acest aspect, absolut real, caracteristic misticii iudaice în special în perioada medievală, a făcut ca forma ei cea mai cunoscută, Kabbalah, să fie considerată, atunci la fel ca şi acum, o filosofie ocultă al cărei mesaj intrinsec, redat printr-o terminologie şi simbolistică obscură, trebuie decodificat[3].

De unde această confuzie (?) între mistică şi ocultism? O explicaţie găsim în revigorarea mişcării ocultiste din secolul al XIX-lea, care a adunat teorii disparate şi le-a prezentat într-o structură aparent coerentă, sub numele de „ştiinţa ocultă". Definiţia acesteia prezintă trei valenţe: *scientia occulta* (ştiinţa ascunsă), *scientia occultati* (ştiinţa ascunsului) şi *scientia occultans* (ştiinţa care ascunde ceea ce a descoperit). Folosind drept bază misterele egiptene şi considerând că psyurgia (magnetismul şi spiritismul), teurgia, magia şi alchimia nu sunt decât părţi componente ale unui întreg, această mişcare a pus semnul echivalenţei între ocultism, hermetism, ezoterism etc[4]. În mod paradoxal, deşi bazată pe premise false, această concepţie a evoluat independent, devenind ea însăşi o tradiţie autonomă. În ea se regăsesc şi o serie de concepte mistice, printre care un loc important îl deţine însăşi ocultarea (de unde această „ştiinţă" şi-a luat numele), ale căror semnificaţii iniţiale au fost însă deturnate.

În mistică, ocultarea are o semnificaţie specială. Dacă experienţa mistică este lipsită de contur şi se caracterizează printr-o plasticitate nelimitată, atunci pentru redarea a ceea ce simte misticul nu este suficient cuvântul, ci este nevoie de un instrument la fel de puţin convenţional – simbolul. Simbolistica este, aşadar, una dintre formele primare ale ocultării. Pornind de la premisa că problema cu care se confruntă veşnic limbajul religios este faptul că trebuie să exprime inexprimabilul, Gershom Scholem[5] subliniază necesitatea operării unei distincţii între metaforă şi alegoria

filosofică, menite a aproxima adevărul metafizic şi simbolul mistic. Folosit pentru a exprima ceea ce nu poate fi (sau nu trebuie) exprimat, acesta devine la rândul lui o entitate de sine stătătoare, o reflectare a limbajului divin[6]. Desemnat a explica, el ajunge să codifice într-un nou sistem de valori, de obicei şi mai complicat decât cel pe care ar trebui să-l dezvăluie. Simbolul ajunge astfel să înlocuiască însuşi conceptul pe care ar trebui să-l redea.

Bazată pe jocul dintre ascuns şi revelat, ocultarea este în acelaşi timp şi cauză, şi efect. Omul a pierdut prin ocultare semnificaţia iniţială a lucrurilor, dar, la rândul lui, procesul de ocultare a fost rezultatul unor acţiuni întreprinse de om. Această viziune priveşte, în realitate, două planuri: este vorba, pe de o parte, de codificarea prin limbaj (simbolul), dar, pe de altă parte, şi de pierderea unor coordonate (de locuri – Paradisul) sau calităţi (divine – ale omului primordial), ca rezultat al faptelor umane.

Cum drumul mistic presupune o demolare progresivă a structurilor din sfera experienţelor care au formă şi, respectiv, o construcţie de structuri mistice care însoţesc disoluţia formelor lumii naturale, este evident de ce se poate considera că ocultarea este un fenomen privilegiat al misticii. Calitatea ei de joc de lumini şi umbre, de sensuri şi semnificaţii, îşi găseşte expresia fizică în cele trei forme de „citire“, sau invers, de „codificare“, a textului sacru: *gematria, temurah* şi *notarikon*[7]. Aceste metode hermeneutice au fost adesea folosite în practici magice ale căror scopuri nu erau exclusiv religioase.

Adoptată sau, dimpotrivă, denunţată cu acelaşi entuziasm, Kabbalah a fascinat societatea medievală, deopotrivă evreiască şi non-evreiască, încă de la apariţia primelor texte. Nu este deci de mirare că această mişcare a marcat profund gândirea acelor vremuri. Devenită accesibilă tuturor o dată cu publicarea şi traducerea diverselor scrieri kabbalistice, mistica iudaică şi-a oferit conceptele şi simbolurile unei lumi avide după orice formă de ocultism. Aşa cum era de aşteptat, însă, non-evreii care s-au grăbit să le îmbrăţişeze le-au adaptat propriilor lor viziuni. Astfel,

în majoritatea cazurilor a fost vorba, în realitate, de preluarea unor motive ale Kabbalei iudaice şi aplicarea lor la creştinism[8]. Aceste motive au fost folosite ca argumente pentru a demonstra autenticitatea şi legitimitatea acestuia din urmă. Evident că, deşi premisele au fost, poate, nobile în intenţie, conceptele şi simbolurile astfel preluate au fost transformate, uneori din necunoştinţă de cauză, iar alteori pentru a servi intereselor de moment. În acest fel s-a născut o tradiţie paralelă, care în timp s-a îndepărtat atât de iudaism, cât şi de creştinism, căpătând autonomie. Dezvoltarea ei ulterioară, haotică şi adesea contradictorie, este ea însăşi fascinantă şi constituie dovada vie a faptului că posibilităţile de interpretare a oricărui lucru sunt literalmente nelimitate. Mai mult decât atât, această tradiţie a înlocuit treptat orice altă formă de misticism creştin, devenind ea însăşi „tradiţia occidentală" (*Western tradition*), tot aşa cum în nuvela *Tlon, Uqbar, Orbis Tertius*, scrisă de Jorge Luis Borges, ficţiunea înlocuieşte realitatea, devenind astfel unica realitate[9]. Un alt exemplu literar care dă o excelentă imagine asupra acestei teme este o nuvelă ştiinţifico-fantastică prezentată de Isaac Asimov în anii '60. Un cercetător creează pe calculator un program reprezentând o lume virtuală, în care oamenii virtuali trăiesc vieţi virtuale, cu drame şi bucurii virtuale, cu sisteme filosofice virtuale, şi o dată la un anumit număr de ani virtuali ajung la concluzia revoluţionară că nu există creator.

O dată cu preluarea elementelor din Kabbalah iudaică s-a născut ceea ce în perioada Renaşterii, când a cunoscut prima sa perioadă de glorie, avea să poarte numele de Cabala creştină şi, ulterior, o dată cu înflorirea unor ordine iniţiatice semi-deschise[10], în secolul al XIX-lea, numele de Qabbalah hermetică. Din aceasta din urmă s-a dezvoltat ezoterismul (ocultismul) occidental contemporan. Astfel s-a ajuns ca, începând aproximativ din secolul al XIII-lea, cele două tipuri de Kabbalah – iudaică şi, respectiv, creştină – să evolueze şi să coexiste în paralel. Acest lucru a fost, doar, firesc, având în vedere că, în fond, ambele s-au născut din aceeaşi nevoie: de a reintroduce mitul în religie. Deşi este evident că ezoteriştii

occidentali (înţelegându-i prin aceasta atât pe cei creştini renascentişti, cât şi pe cei oculţi moderni) au folosit diverse texte într-o permanentă încercare de a-şi prelua informaţiile din surse considerate sigure, în realitate sursele lor au fost adesea indirecte şi neconcludente. Este argumentabil dacă alegerea acestor surse a fost deformată întâmplător (în acest caz s-ar naşte întrebarea de ce, tot din întâmplare, nu au nimerit surse corecte/directe) sau dacă, aşa cum susţin anumiţi analişti moderni[11], ea s-a datorat unui antisemitism aflat în plin avânt în perioada respectivă.

Inevitabil, caracterul ocult, misterios, secret şi magic al Kabbalei a făcut ca în jurul ei să se construiască o serie întreagă de legende. La fel de puţin surprinzător, toate aceste caracteristici i-au determinat pe adepţii săi creştini să se implice în mişcări cu finalitate politică. Multe dintre confreriile iniţiate în Evul Mediu, fie ele deschise – aşa cum a fost la început Ordinul Cavalerilor Templieri –, fie secrete – precum Ordinele Masonice, Ordinele Rozicruciene etc. –, au fost influenţate de misticismul iudaic, şi mai ales de Kabbalah. Rolul masoneriei este recunoscut, mai mult sau mai puţin oficial, în Revoluţia de la 1848 din România, dar şi în fondarea Statelor Unite ale Americii. Impactul diverselor grupări mai mult sau mai puţin importante, născute pe ruinele Ordinului Cavalerilor Templieri, asupra Revoluţiei franceze, este evident, chiar dacă detaliile sunt discutabile. Mişcarea condusă de Jacob Frank[12] – favorit al împărătesei Maria Teresa, care, împreună cu miile de evrei practicanţi ai Kabbalei pe care i-a convins să se convertească la catolicism alături de el, la începutul secolului al XVIII-lea, au fost asimilaţi o dată cu ideile lor de către nobilimea, intelectualitatea şi Biserica Romano-Catolică din Polonia – a jucat un rol important în declanşarea revoluţiilor din Turcia, Franţa şi Statele Unite ale Americii.

Neavând surse proprii, ezoterismul creştin a preluat o serie întreagă de elemente iudaice, pe care le-a adaptat propriilor viziuni. În aceste circumstanţe, preocupările ezoterismului iudaic pentru profeţie şi mesianism au devenit,

în cazul ezoteriştilor creştini, preocupări pentru schimbări politice. Evident, afirmaţia conform căreia Kabbalah a influenţat direct politica este o exagerare. Totuşi, ea poate constitui punctul de referinţă al unui studiu care îşi propune să urmărească influenţa pe care mistica iudaică, prin intermediul Kabbalei, a exercitat-o asupra doctrinelor (pseudo)filosofice care au stat la baza unor mişcări politice cu impact decisiv, pe termen lung, asupra întregii omeniri. Din ce în ce mai mulţi cercetători demonstrează în ultima vreme că în realitate „revoluţia ştiinţifică", începută în secolul al XVII-lea, care a determinat schimbări majore pe scena politică universală, a fost rezultatul mişcărilor secrete, între care un rol esenţial l-au jucat rozicrucianismul şi francmasoneria – ale căror rădăcini iudaice nu sunt greu de identificat.

OBSERVAŢII METODOLOGICE

Acest studiu îşi propune să urmărească fenomenul ocultării în mistica iudaică şi influenţele pe care le-a exercitat asupra evoluţiei politice a lumii prin intermediul ezoterismului creştin. Premisele manifestării acestui fenomen vor deveni mai clare prin prezentarea misticii iudaice din perspectiva comparativă cu celelalte mistici fundamentale.

Deşi experienţa mistică în sine diferă de la caz la caz, nu numai în funcţie de religie, ci şi în funcţie de individ, totuşi există o serie întreagă de elemente comune tuturor tipurilor de mistică. Pe de altă parte, abordarea diverselor sisteme de credinţe şi idei religioase arată că există diferenţe majore în ceea ce priveşte esenţa şi obiectul misticilor, precum şi modalităţile de practicare a acestora. Misticile fundamentale pot fi deci analizate comparativ pornind de la identificarea acelor elemente – teme, concepte, noţiuni – comune care apar în experienţa unor mistici ce aparţin religiilor respective. Cum comparaţia nu se referă la sisteme, nu vom urmări însă şi punctele prin care fiecare tip de mistică diferă de celelalte,

întrucât ar fi foarte multe de spus şi ne-ar îndepărta de la scopul propus. Pe baza acestor premise, comparaţia se poate face prin prisma unor concepte ale filosofiei, dat fiind că un număr însemnat de mistici au fost, totodată, şi filosofi de seamă ai culturii şi timpului în care au trăit[13]. Studiul are la bază perspectiva istoriei celor şase religii fundamentale: iudaismul, creştinismul, islamismul, budismul, taoismul şi hinduismul[14] şi urmăreşte identificarea, în mistica unor reprezentanţi ai fiecărei religii, a felului în care sunt abordate concepte precum unul şi multiplul, fiinţa şi devenirea, esenţa şi aparenţa, materia şi forma, ascunsul şi revelatul, binele şi răul, libertatea şi necesitatea, viaţa şi moartea, lumina şi întunericul, maestrul şi discipolul, cuvântul şi numărul, subliniind caracterul catafatic şi/sau apofatic, din perspectiva experienţei sacrului, a lanţului cauzal şi a relaţiei cu divinitatea. În acest scop, cercetarea urmăreşte treptele parcurse în cursul experienţei mistice a unor reprezentanţi ai fiecăreia dintre aceste religii, pentru a încerca să găsească asemănările din cadrul acestor procese. Subiectul fiind însă extrem de vast, analiza se va limita la aspectele esenţiale şi nu va putea menţiona decât în treacăt ritualurile şi mitologiile aferente.

O astfel de cercetare nu va putea urmări evoluţia în timp a misticii în cadrul fiecărei religii şi nici felul în care misticile – şi, respectiv, misticii – s-au influenţat reciproc. De asemenea, nu vom putea urmări semnificaţia noţiunii de „timp", în sine un concept cu importante valenţe în toate misticile, a cărui reprezentare în fiecare dintre ele ar putea constitui obiectul unui studiu separat. Din punctul de vedere al misticii, timpul cu adevărat semnificativ nu se constituie din contemplarea succesiunii evenimentelor profane şi nici din măsurarea prin diverse instrumente a trecerii unităţilor temporale convenţionale, ci este creat prin repetarea ritualului care îl ridică pe omul religios la nivelul superior, sacru, unde au loc „adevăratele" întâmplări[15]. Pentru exemplificare, vom mai menţiona faptul că una dintre interpretările noţiunii de „timp" în mistica iudaică este cea conform căreia acesta reprezintă distanţa dintre cauză

şi efect, separarea reacţiei de acţiunea care a determinat-o, dând iluzia haosului acolo unde, de fapt, există ordine.

Cercetarea de faţă nu îşi propune să analizeze maniera în care mistica a interacţionat cu teologia în fiecare caz. Aşa cum arată Gershom Scholem[16], între mistică şi autoritatea religioasă a oricărei religii există o tensiune specifică inerentă, care se naşte din caracterul dual al misticii: conservator şi, în acelaşi timp, revoluţionar. Astfel, deşi experienţa misticului se petrece în cadrul unei tradiţii precise, cu dogme şi valori prestabilite, ea este individuală şi imprevizibilă, putând să ducă la rezultate neaşteptate. Este evident că sistemele religioase acceptă numai acele viziuni şi experienţe mistice care corespund normelor canonice, iar pe celelalte le resping sau chiar le sancţionează. „Faţă de mistici – spune Lucian Blaga[17] –, Biserica sau doctrina oficială a avut adesea o atitudine de uluită nedumerire."

Privite rareori cu admiraţie, uneori cu neîncredere, dar cel mai adesea ca erezii, poziţiile misticilor au dat naştere întotdeauna la controverse. Rezultatul istoric a fost că unii mistici au intrat în conflict cu ordinea existentă şi au devenit inovatori, determinând uneori apariţia unor noi curente sau chiar a unor noi religii[18]. Au fost însă şi cazuri în care, în mod paradoxal, pornind de la doctrina canonică, experienţa mistică nu a făcut decât să o confirme, devenind ulterior temeiul susţinerii acesteia. Ne întâlnim aici cu povestea oului şi a găinii. Deşi în mod firesc credinţa ar trebui să preceadă experienţa mistică, fiind baza de la care misticul porneşte în căutarea sa, iată că se poate şi invers – experienţa mistică îl poate duce uneori pe mistic în altă parte decât a intenţionat şi îl poate face să devină promotorul unei noi credinţe. De aceea, în încercarea de a controla mistica, unele religii au atras atenţia asupra caracterului ei iniţiatic, subliniind pericolul aventurării pe un drum necunoscut (cazul iudaismului), sau au impus identificarea ei cu calea simplei credinţe exprimate prin rugăciune (cazul creştinismului). Singur hinduismul a lăsat mistica să se dezvolte şi chiar a folosit-o în cadrul religios, iar

rezultatul a fost apariţia budismului (care, la rândul lui, a fost la fel de liberal). Părerile specialiştilor în domeniul misticii sunt diferite şi adesea contradictorii[19] în această privinţă, fiind bazate pe aspectele inerent controversate ale unei realităţi relative. De aceea, cercetarea de faţă nu îşi propune să intre în detalii asupra impactului pe care misticii l-au avut asupra comunităţii religioase şi celei laice în care au trăit.

Dacă încercarea de a analiza mistica iudaică din perspectivă comparativă cu celelalte mistici fundamentale este prin definiţie esenţialistă, pentru a aprofunda fenomenologia acestei mistici este necesară o abordare diferenţiată, din perspectivă cronologică. În evoluţia sa, mistica iudaică a cunoscut mai multe etape distincte. Deşi ne referim şi la perioada anterioară, analiza se opreşte cu precădere asupra perioadei medievale, luând ca bază Kabbalah, manifestare specială în cadrul acestei mistici, al cărei fenomen privilegiat îl constituie ocultarea. Cercetarea urmăreşte fenomenul ocultării în ambele curente ale Kabbalei identificate de Moshe Idel[20], cel teosofic-teurgic şi cel extatic, dar nu îşi propune să menţioneze toate interpretările date fiecărui aspect discutat, în aceeaşi măsură în care nu intenţionează să se constituie într-o analiză detaliată a conceptelor kabbalistice în evoluţia lor. Cele două mari perspective din care se face abordarea sunt: cea teoretică – prin simboluri, fabule şi parabole – şi cea practică – prin magie şi joc al limbajului.

Pornind de la teza lui Gershom Scholem, care a prezentat literatura de tip *Hekhalot* şi *Merkabah* drept un *corpus* de învăţături mistice mai degrabă decât unul descriind experienţe mistice, cercetătorii au pus, în general, accentul pe analiza literară, în detrimentul celei fenomenologice. S-a considerat că este vorba mai mult despre o teologie ezoterică şi mai puţin despre o adevărată mişcare mistică[21]. Din această cauză, studiul de faţă îşi propune să pună accentul pe aspectul fenomenologic. Totuşi, pentru o mai bună înţelegere a temei este necesară o trecere în revistă a principalelor elemente ce caracterizează misticismul iudaic şi abordarea domeniului

semnificaţiilor limbajului sacru, în special din perspectiva Kabbalei. Cum obiectul cercetării noastre este ocultarea, vom urmări în primul rând formele de codificare şi, respectiv, de descifrare a sensurilor textului, cu accent pe cele ascunse sau doar presupus ascunse. Pe de altă parte, din motive uşor de înţeles, nu vom încerca să urmărim evoluţia istorică a simbolismului mistic, născut cu mult înaintea apariţiei Kabbalei, pe care aceasta nu a făcut decât să-l dezvolte şi să-l îmbogăţească cu noi teme şi valenţe. Studiul este axat mai degrabă pe relaţia dintre aspectele cele mai importante ale acestui simbolism. De asemenea, nu vom lua în considerare diferenţele de opinie dintre reprezentanţii diverselor curente de opinie ale epocii, tot aşa cum nu vom putea reproduce variatele puncte de vedere ale cercetătorilor moderni, aflate nu de puţine ori în contradicţie. Cercetarea se va opri la câteva modele de ocultare devenite clasice, ale căror semnificaţii au dat naştere la o întreagă literatură interpretativă, cu ramificaţii şi influenţe profunde în evoluţia ocultismului.

Pornind de la aceste premise, studiul îşi propune să urmărească sursa kabbalistică a unor mişcări şi ordine iniţiatice care au avut o influenţă directă sau indirectă asupra vieţii politice a lumii. Totuşi, din punctul de vedere al acestui studiu, nu are importanţă dacă un anumit om politic, implicat într-o anumită acţiune, a aparţinut unui anumit ordin de acest fel. De aceea, deşi nu ar fi lipsit de interes, cercetarea nu intenţionează să se constituie într-o trecere în revistă a momentelor politice, oamenilor implicaţi şi ordinelor cărora aceştia este posibil să le fi aparţinut. Centrul de interes al studiului este axat pe ideea conform căreia, chiar şi în condiţiile în care participarea unui anumit ordin la un anumit eveniment politic este doar o presupunere, nefiind niciodată demonstrată, presupunerea este suficientă pentru a influenţa desfăşurarea lucrurilor. Nu are importanţă dacă cei care au contribuit la desfăşurarea evenimentelor ce au culminat cu Revoluţia franceză erau sau nu urmaşi reali ai Ordinului

Cavalerilor Templieri sau ai altor ordine mai mult sau mai puţin secrete, aşa cum pretindeau. Este suficient faptul că în conştiinţa publică această legendă a fost acceptată, fiind determinantă în cazul unor acţiuni concrete.

Privit din această perspectivă, studiul va încerca să identifice elementele din Kabbalah care se regăsesc în rozicrucianism şi francmasonerie, acceptând ca punct de pornire presupunerea – demonstrată deja de alţi autori – că cele două mişcări fac parte din mecanismul prin care mistica iudaică a influenţat politica. Pentru a înţelege mai bine premisele acestei întreprinderi, studiul va urmări iniţial prezenţa elementelor Kabbalei iudaice în evoluţia cronologică a Cabalei creştine şi a hermetismului occidental. Întrucât nu ne propunem să facem o analiză istorico-politică, cercetarea se va opri la sfârşitul secolului al XVII-lea, când, aşa cum subliniază Gershom Scholem[22], poziţia faţă de Kabbalah s-a schimbat radical. Acela a fost momentul în care interesul pentru sursele (textele) originale în limba ebraică s-a stins, iar sensurile date Cabalei s-au îndepărtat definitiv şi total de iudaism, ieşind din aria de interes a acestui studiu. În încercarea de a urmări mecanismul prin care mistica iudaică a influenţat politica, pe lângă opiniile ştiinţifice ale cercetătorilor vom folosi, acceptând relativitatea opiniei, şi teoriile celor care au scris „din interior" despre tradiţia hermetică. Deşi, în mod paradoxal, preocuparea reală a acestora din urmă pentru Kabbalah iudaică nu i-a făcut să-şi aleagă cu atenţie sursele, ei au deschis calea unor scenarii coerente ale influenţei iudaice asupra unor evenimente politice europene.

DIFICULTĂŢI

În analiza misticii iudaice, una dintre chestiunile cele mai problematice este accesul la surse. Acelaşi motiv care a determinat sinuozitatea evoluţiei ezoterismului european în perioada Renaşterii şi Reformei face dificilă, şi astăzi,

cercetarea ştiinţifică. Există, aşa cum arăta Moshe Idel[23], o cantitate imensă de materiale kabbalistice care nu au fost niciodată sistematizate, multe dintre ele fiind şi azi doar în manuscris, iar autorii lor, încă neidentificaţi. Foarte puţine dintre scrierile kabbalistice au fost traduse în limbi de circulaţie internaţională, iar unele opere ale unor kabbalişti importanţi s-au pierdut datorită vicisitudinilor istoriei. Şcolile şi concepţiile kabbalistice sunt atât de variate, încât o analiză exhaustivă a Kabbalei este aproape imposibilă, atât din perspectivă istorică, cât şi fenomenologică. Însăşi combinarea celor două metode este dificilă în circumstanţele date. Orice alegere nu va da decât o imagine parţială a ceea ce înseamnă Kabbalah, iar aceasta poate duce la interpretări greşite. Pe de altă parte, trebuie subliniat faptul că scrierile nu constituie decât o parte a Kabbalei. Atunci când se încearcă reconstituirea concepţiilor diverselor şcoli kabbaliste, trebuie luat în considerare că, iniţial, ideile vehiculate erau destinate unei elite intelectuale restrânse, iar transmisia se făcea prin iniţiere, pe cale exclusiv orală. În aceste circumstanţe, este evident că tradiţia kabbalistă a existat şi a evoluat înaintea apariţiei primelor texte scrise, ceea ce explică de ce acestea vorbeau despre noţiuni pe care le considerau de la sine înţelese.

Un alt impediment în studiul Kabbalei şi al ezoterismului în general este autocenzura practicată de iniţiaţi. Cum este vorba de păstrarea secretelor şi de transmisia orală, multe elemente sunt evitate sau ocultate în scris. Acelaşi lucru este valabil şi pentru hermetismul occidental, a cărui evoluţie, ca sursă de inspiraţie pentru mişcările secrete, a fost haotică, nu în ultimul rând datorită încercării adepţilor săi de a-i păstra caracterul secret şi iniţiatic. Faptul că, atunci când membrii unor astfel de mişcări au încercat să facă publice detalii interne, au fost fie renegaţi, fie au dat înapoi, nerecunoscând cele enunţate, face necesar ca orice declaraţie deschisă în acest sens să fie privită cu circumspecţie. În cercetarea pe care a întreprins-o asupra tradiţiei hermetice, Julius Evola[24] subliniază că Filosofii[25] l-au respectat întotdeauna cu stricteţe

legea tăcerii. Deşi unii Maeştri au scris despre doctrină, despre practică nu a rămas nici o prezentare. Din contră, la fel ca în majoritatea tradiţiilor ezoterice, predarea s-a făcut de la maestru la discipol, lăsându-i-se acestuia din urmă libertatea de interpretare – şi, o dată cu ea, aceea de a da greş. „Cheia nu este transmisă prin scrieri, ci este insuflată spiritului prin spirit”, spune Cornelius Agrippa von Nettesheim. Cuvintele Filosofilor nu sunt destinate a revela secretele, ci a le oculta. „Acolo unde am vorbit mai clar şi mai deschis despre ştiinţa noastră, acolo am vorbit mai obscur şi am ascuns-o”, spune Geber[26]. Secretul acesta nu era neapărat legat de un exclusivism sectar, ci de aceleaşi motive pentru care calea mistică nu poate fi dezvăluită oricui – fiindcă neiniţiatul poate profana ştiinţa folosind-o în alte scopuri sau, aşa cum s-a întâmplat, o poate dezvălui într-o formă falsă, care induce în eroare şi îi denaturează realitatea superioară.

În aceste circumstanţe, orice încercare de a sistematiza informaţiile disponibile pe această temă, pentru a urmări evoluţia lor istorică şi felul în care s-au influenţat reciproc, este sortită a se lovi de relativitatea relatărilor şi a rămâne doar o presupunere. Aşa se face că analiştii fenomenului au păreri diferite şi adesea contradictorii. În general, cercetătorii evrei preocupaţi de studiul Kabbalei nu au aprofundat decât în mică măsură influenţa ei asupra hermetismului occidental. Mai mult chiar, unii dintre puţinii care s-au aventurat pe acest tărâm au văzut în speculaţiile christologice ale cabaliştilor pervertiri diabolice ale conţinutului real al Kabbalei[27]. La rândul lor, analiştii ocupaţi cu evoluţia hermetismului occidental nu au acordat atenţia cuvenită surselor kabbalistice, pe care le-au pomenit fără să fi încercat să le înţeleagă cu adevărat. De aceea, studii ştiinţifice riguroase pe această temă sunt rare. În consecinţă, cercetarea de faţă nu se va aventura în această direcţie speculativă, ci se va axa pe identificarea elementelor care demonstrează influenţa iudaismului asupra ezoterismului european şi, implicit, asupra mişcărilor cu finalitate politică.

NOTE

[1] După Vasile Răducă, noţiunea de mistică îşi are originea etimologică în limba greacă, în verbul *myo* (a închide ochii, a strânge gura, a astupa urechile, a iniţia într-un cult secret); substantivul *mystes* indică iniţiatul în mistere, iar *mysterion* este ceremonia religioasă la care participă numai iniţiaţii; la rândul lui, adjectivul *mysticos* înseamnă secret, tainic, legat de mistere (Introducere la *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit* a lui Vladimir Lossky, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 12). Pe de altă parte, K. Wright defineşte mistica drept „the endeavor to secure consciousness of the presence of the Agency through which (or through whom) the conservation of socially recognized values is sought" („încercarea de a asigura conştientizarea prezenţei Agentului prin care se caută conservarea valorilor recunoscute în plan social", K. Wright, *A Student's Philosophy of Religion*, New York, 1938, p. 287).

[2] În capitolul 1 al cărţii sale *Călătorii în lumea de dincolo*, intitulat „Trusa istoricului pentru a patra dimensiune", Ioan Petru Culianu face o analiză detaliată a interacţiunii dintre mistică şi ştiinţă, citând din Albert Einstein şi Howard Hinton (Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Editura Nemira, Bucureşti, 1994). La rândul lor, Louis Pauwels şi Jacques Bergier menţionează şi ei această legătură în *Dimineaţa magicienilor, Introducere în realismul fantastic* (Editura Nemira, Bucureşti, 1994). Pe de altă parte, din ce în ce mai mulţi specialişti constată acurateţea paralelismului dintre cosmogonia iudaică propusă de Isaac Luria şi teoriile moderne asupra apariţiei universului.

[3] Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, Editrice La Giunta, Firenze, 1996.

[4] Papus, *Ştiinţa secretă, Kabbala*, Editura Herald, Bucureşti.

[5] Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.

[6] Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schoken Books, New York, 1961.

[7] *Gematria* se referă la valoarea numerică a cuvintelor şi susţine că acele cuvinte care au valoare egală se explică unul pe altul.

Temurah constă în permutarea, pe baza unor reguli prestabilite, a literelor în cadrul unui cuvânt, prin înlocuirea, de exemplu, cu litera precedentă din alfabet. *Notarikon* cunoaşte două forme: formarea din literele unui cuvânt a unei fraze ale cărei componente încep cu literele respective şi, invers, folosirea primelor (sau ultimelor, sau chiar a celor din mijloc) litere ale cuvintelor unei fraze pentru a forma un singur cuvânt (Aleister Crowley, *The Equinox*, volumul 5, *Gematria*).

[8] Este vorba de creştinismul occidental, cercetarea de faţă nepropunându-şi să analizeze şi situaţia Bisericii de Răsărit, care a avut o evoluţie distinctă.

[9] Aşa cum arăta Ioan Petru Culianu în *Călătorii în lumea de dincolo*, idem, scoţând în evidenţă convenţionalitatea şi, respectiv, relativitatea viziunii asupra lumii propusă de ştiinţele exacte (matematica, fizica şi chimia) faţă de cea propusă de mistică.

[10] Cel mai cunoscut dintre ele fiind „Order of the Golden Dawn" (Ordinul Zorilor de Aur), înfiinţat în Anglia de către S.L. „Mac Gregor" Mathers (1854-1918) şi William Wynn Westcott (1848-1925). Deşi manifest secrete şi iniţiatice, majoritatea acestor grupări au devenit publice atât prin editarea unor lucrări reprezentative, cât mai ales prin scandalurile şi diviziunile pe care le-au cunoscut.

[11] Bryan Griffith Dobbs, *Jewish „Kabbalah" and Christian „Cabala"*, eseu on-line.

[12] Conform lui Yakov Leib HaKohain (nume sub care scrie autorul, profesorul şi kabbalistul sabatian Lawrence G. Corey, doctor în studii asupra lui Jung şi în religie comparată, care, în calitatea lui de discipol al liniei sabatiene, s-a convertit ritual la catolicism sub numele de John-Francis, la islamism sub numele de Aziz Mehmed Effendi şi la hinduism Vedanta sub numele de Kali Dass), *The Influence of Kabbalah on the West*, eseu on-line.

[13] Pornind de la ideea că ţelul pe care şi-l propune fiecare mistic este unirea conştientă cu Absolutul viu, Evelyn Underhill ajunge la concluzia că adevăratul mistic este adesea un filosof mistic, deşi există nenumăraţi filosofi mistici care nu sunt, şi nu pot fi, mistici. Underhill este de părere că pe baza reflecţiei asupra propriilor experienţe majoritatea misticilor au creat sau au acceptat

o teoretizare, dând astfel naştere unei filosofii sau teologii mistice care funcţionează în paralel cu misticismul real sau empiric: clasificându-i informaţiile, criticându-l, explicându-l şi traducându-i viziunea asupra supersensibilului în simboluri accesibile dialecticii (Evelyn Underhill, *Mysticism: The Preeminent Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*, ediţia a 12-a, cu un Cuvânt înainte de Ira Progoff, New York: Image-Doubleday, 1990, p. 72-73, 95-96).

14 Sub denumirea generică de hinduism sunt incluse referiri la brahmanismul upanishadic, vişnuismul Gita, yoga lui Patanjali şi hinduismul lui Ramakrishna.

15 Moshe Idel, *Some Concepts of Time and History in the Kabbalah*, Jewish History and Jewish Memory, Brandeis University Press, Hanover & London.

16 Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem, p. 12.

17 Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, Editura Fronde, Alba-Iulia – Paris, 1994.

18 Cel mai cunoscut caz este cel al Apostolului Pavel. În acelaşi fel s-au născut anabaptismul, quakerismul, sabateanismul, hasidismul, sufismul, budismul Mahayana. Mai poate fi menţionat şi cazul lui Shihabuddin Yahya Suhrawardi (1153/5-1191), supranumit „Maestrul Teosofiei Orientale", fondator al Şcolii Iluministe Ishraqi, executat de fundamentaliştii islamici la Aleppo, pentru îndepărtarea de la doctrina musulmană. Suhrawardi a încercat să sintetizeze ideile zoroastriene, platoniciene şi islamice prin interpretarea ideilor platoniciene în termenii angelologiei zoroastriene. Învăţăturile lui au influenţat gândirea ezoterică iraniană ulterioară, el fiind unul dintre cei trei mistici principali ai epocii sale, alături de Shihab al-Din 'Umar b'Abd Allah al-Suhrawardi (1144-1234), fondator al ordinului Suhrawardiya Sufi, şi Abu Najb Suhrawardi (d. 1168), rector al academiei Nizamiyaa şi o autoritate în Hadith (poruncile lui Mohamed).

19 De exemplu, în *Mysticism: The Preeminent Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*, idem,

Evelyn Underhill opinează că toţi marii mistici au fost fii loiali ai religiilor din care au provenit, în timp ce în *Cabala şi simbolistica ei*,

idem, Gershom Scholem demonstrează cu exemplificări istorice faptul că uneori misticii au intrat în conflict deschis cu autoritatea religioasă, devenind chiar iniţiatori ai unor noi religii.

[20] Moshe Idel, *Some Concepts of Time and History in the Kabbalah*, idem.

[21] Într-o analiză detaliată, Moshe Idel arată că există suficiente dovezi pentru a justifica abordarea aspectului existenţial al acestei teologii (Moshe Idel, *Some Concepts of Time and History in the Kabbalah*, idem).

[22] Gershom Scholem, *Studii de mistică iudaică*, Bucureşti, Editura Hasefer, 2000.

[23] Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

[24] Julius Evola, *Tradiţia hermetică*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1999.

[25] Termenul este folosit aici în sensul lui hermetic.

[26] Julius Evola, *Tradiţia hermetică*, idem, p. 254-255.

[27] Conform lui Gershom Scholem, *Studii de mistică iudaică*, idem.

PARTEA ÎNTÂI

OCULTAREA
– FENOMEN PRIVILEGIAT AL MISTICII –

1. DELIMITĂRI CONCEPTUALE ÎN CUPRINSUL FENOMENULUI MISTIC

Is the stair here?
Where's the stair?
The stair's right there
But it goes nowhere.
And the abyss? The abyss?
The abyss you can't miss:
It's right where you are –
A step down the stair.

Theodore Roethke, *The Abyss*

Fiind legată, prin definiţie, de mister (sau taină), mistica presupune (re)descoperirea unuia sau mai multor elemente ocultate. „Obiectul" spre care se tinde nu este întotdeauna acelaşi, el variind de la o religie la alta. Există, astfel, mistici şamaniste, specifice culturilor care cred în spirite şi forţe ascunse, unde experienţa misticii constă în intrarea în transă pentru a primi mesaje şi puteri speciale de la anumite spirite. Există, de asemenea, mistici naturale, cum este cazul budismului tantric, unde termenul de referinţă este natura, cosmosul, iar obiectivul misticului este depăşirea condiţiei sale temporale şi spaţiale pentru a se contopi cu indefinitul material şi impersonal al lumii. În ceea ce priveşte religiile care fac obiectul studiului de faţă, cea mai răspândită mistică este cea teistă, comună iudaismului, creştinismului, islamismului şi chiar variantei Gita a hinduismului. În aceste cazuri, misticul tinde să se unească cu Absolutul perceput ca persoană/fiinţă, iar relaţia dintre cele două entităţi este vie şi interactivă. Ea se bazează pe concepţia conform căreia omul este de la început identic sau unit cu Dumnezeu şi tot ceea ce trebuie să facă este să conştientizeze această stare, îndepărtând

valurile (veşmintele) care îi despart. Mistica teistă este totodată extatică şi instatică: misticul se dăruieşte în iubire şi, în acelaşi timp, se adună interiorizându-se şi eliberându-se de patimi. Există însă şi religii, precum budismul Zen şi unele variante hinduiste (Mandukya Upanishad sau Samkya Upanishad), în care eul este absolutizat, iar lumea fenomenală este considerată iluzie. Aici trăirea mistică este de fapt o interiorizare a eului prin concentrare extremă, pentru a se elibera şi a simţi unitatea primordială, pentru a deveni una cu Spiritul Universal prin dezintegrare şi pierderea identităţii individuale. Mai mult, budismul tibetan dezvoltă teoria mistică a „trecerii dincolo". Spre deosebire de celelalte variante ale budismului, aici experienţa misticului nu are ca scop atingerea stadiului „cunoaşterii care trece dincolo", ci „trecerea dincolo de cunoaştere". Este de menţionat, de asemenea, cazul special al misticii neoplatonice a lui Plotin (secolul al III-lea). Bazată pe Triada ierarhizată şi impersonală, formată din Unul (Binele Suprem), care emană Nous-ul (gândirea intuitivă unită cu obiectul său), care la rândul său emană Sufletul lumii (înlănţuit în materie), această mistică urmăreşte unirea cu Unul (monada) prin renunţarea la lume şi retragerea în sine.

Mistica este, aşadar, legată mai mult de trăire decât de gândire. Nu are legătură directă cu logica, deşi în general marii mistici au fost stăpâni pe logică şi şi-au aservit-o folosind-o din plin. Mistica este, în fond, lipsită de corporalitate. Oricât de mare ar fi intensitatea şi profunzimea contactului cu divinul, această experienţă are un sens din ce în ce mai puţin delimitat şi mai greu de descris, fiindcă, prin natura sa, obiectul său transcende acele categorii de subiect şi obiect pe care le presupune orice definiţie. Dar tocmai natura amorfă a „trăirii mistice" determină plasticitatea ei, în principiu nelimitată. Orice drum mistic presupune o demolare progresivă a structurilor din sfera experienţelor care au formă şi, respectiv, o construcţie de structuri mistice care însoţesc disoluţia formelor lumii naturale la diverse niveluri sau stadii ale conştiinţei. În majoritatea cazurilor este vorba de configuraţii

de lumini şi/sau de sunete, care depind de dogma autorităţii religioase a comunităţii din care provine misticul (un budist nu îl va vedea niciodată pe Iisus, tot aşa cum un catolic nu îl va vedea pe profetul Eliahu) şi care sunt la rândul lor demolate, în final, în structuri amorfe.

Fiind o „experienţă spirituală" – greu, dacă nu chiar imposibil de definit în termeni obişnuiţi –, mistica operează cu simboluri. Deşi simbolurile tradiţionale diferă cu fiecare religie, totuşi există câteva elemente comune, identificabile pe majoritatea căilor urmate de mistici. O astfel de analiză este însă dificilă datorită faptului că este adesea greu de diferenţiat între simbolurile misticii şi simbolurile literaturii mistice. Cum literatura mistică depinde în mare măsură de talentul misticului de a traduce în cuvinte şi concepte experienţa pe care a trăit-o, se întâmplă, aşa cum arăta Gershom Scholem[1], vorbind despre cazul concret al cărţii *Bahir* în iudaism, ca expuneri enigmatice să fie explicate prin parabole chiar şi mai de neînţeles decât sintagmele pe care ar trebui să le explice. Se ajunge astfel la preponderenţa şi natura primară a simbolurilor faţă de concepte. Deşi gândite de filosofii evrei ca nişte concepte, noţiunile kabbalistice precum Shekhinah (prezenţa lui Dumnezeu), Spargerea Vaselor etc. nu pot fi considerate decât simboluri, susţine Scholem. Mai mult decât atât, în acest caz, bazată pe mit, mistica (reprezentată prin Kabbalah) devine, la rândul ei, generatoare de mituri.

O analiză inedită a acestui fenomen face şi Lucian Blaga[2] în al său *Curs de filosofia religiei*. Deşi preocupat, la rândul lui, de confuzia dintre mistică, magie şi mitologie, pe care o critică vehement, Blaga reuşeşte să cadă în capcană, combinând noţiunile într-un *mixtum compositum* care nu este totuşi lipsit de semnificaţii. De fapt, ceea ce-i lipseşte teoriei lui este sistematizarea pe care o găsim la Scholem. Totuşi, merită amintite câteva dintre argumentele aduse de el pentru

explicarea simbolistică a misticii. Astfel, Blaga menţionează în

primul rând simbolul misticului *călător* sau *pelerin*, care iese

din lumea aceasta şi pleacă în căutarea unei lumi superioare. Pornind de la faptul evident că ţelul oricărui mistic este unirea cu divinul, Blaga identifică acest ţel nu cu divinul însuşi, ci cu parabole ale acestuia. El vorbeşte, aşadar, de căutarea Sfântului Graal. În mod clar, este vorba de un motiv mistic. Practic, indiferent de semnificaţia acordată noţiunii – fie că este vorba de cea iudaică, de piatra preţioasă (smarald) pierdută din fruntea lui Lucifer în momentul căderii în dizgraţie, fie de cea creştină, de potir conţinând sângele lui Iisus –, căutarea Sfântului Graal reprezintă de fapt încercarea de regăsire a eului=Dumnezeu prin punerea „întrebării corecte", prin restaurarea ordinii universale. Motivul apare într-adevăr în literatura mistică, dar nu în experienţa vreunui mistic.

Un alt exemplu interesant îl constituie ajungerea la Ierusalim. Motivul este des întâlnit în religia iudaică. De la urările de sărbători şi până la rugăciunile de zi cu zi, Ierusalimul este ţelul spiritual al oricărui evreu. Deşi cu alte valenţe, Oraşul Sfânt are semnificaţii profunde şi pentru creştini. În acest context este evident că, aşa cum arăta Blaga, pe lângă dorinţa de a ajunge în locurile unde a trăit Mântuitorul, un pelerinaj la Ierusalim reprezenta în Evul Mediu şi o traducere în act simbolic a călătoriei sufletului spre divinitate. Dar, iarăşi, nici un mistic creştin nu a căutat, în experienţa sa, Ierusalimul. (Interesant este însă faptul că punctul de vedere al lui Blaga este valabil în cazul iudaismului. Pornind de la interpretarea templului ceresc, văzut în textul *1 Enoh* ca fiind imaginea corespunzătoare Templului din Ierusalim, Ira Chernus pledează pentru corespondenţa pregătirilor misticului *merkabah* cu pelerinajul ritual la Ierusalim[3].) Ca şi *erosul uman*, pe care Blaga îl citează ca bază a noţiunilor erotice („căsătorie", „mire", „mireasă") din creştinism (şi chiar din iudaism), toate acestea sunt de fapt simboluri ale literaturii mistice, şi nu ale experienţei mistice în sine.

Aşa cum am menţionat anterior, există însă şi simboluri

mistice *per se*, care pot fi regăsite în toate religiile. Fie că

este numit Paradesha, la început, şi Agartha, după ocultare –

în hindusă, Pardes – în ebraică, Paradis – în limbile occidentale, Omphalos – în greacă, Centrul Lumii apare în fiecare mistică, reprezentând locul primordial, singurul unde unirea cu divinul mai este posibilă, dar ale cărui coordonate omenirea le-a pierdut. Nici Muntele Polar, Meru – pentru hinduşi, Alborj – pentru persani, Qaf – pentru islamici, Olimp – pentru greci, nu este mai accesibil umanităţii. De aici se naşte importanţa orientării ritualice în cursul experienţei mistice şi chiar a simplei rugăciuni, ea fiind preluată de orice practică religioasă – în orice religie rugăciunea se spune cu faţa într-o anumită direcţie[4]. Un alt simbol important este cel al „apelor superioare şi inferioare", reprezentând cele două planuri – celest şi lumesc. Astfel se explică faptul că drumul spre „pacea profundă" este adesea reprezentat ca o navigare, în special în creştinism. (Paradoxul apare în cazul hinduismului Gita, unde pacea profundă se obţine prin război, şi chiar mai ciudat în islamism, unde se propune războiul „sfânt".) Mersul pe apă simbolizează dominaţia lumii formelor şi schimbării: Vishnu se mai numeşte Narayana (Cel-care-merge-pe-apă)[5]. La rândul lui, Hristos calcă pe apă, iar în faţa lui Moise Marea Roşie se desparte pentru a-l lăsa să treacă.

Foarte important este şi simbolismul numerelor. Bazată pe aritmologie, interpretarea numerică nu are scopul de a calcula, ci de a dezvălui structura cosmosului. Numărul este văzut ca o virtute intrinsecă a divinităţii, în calitatea ei de sursă a armoniei universale. Unul ca unitate primară simbolizează şi manifestă ne-creatul, indivizibilul, ne-manifestatul, neschimbătorul care se ascunde în spatele multiplului. Marea Monadă sau Unitatea este ca o diadă creativă în acţiune. O dată manifestat, principiul primordial devine dublu, pe de o parte esenţa indivizibilă, pe de altă parte substanţa manifestată şi divizibilă. Monada este esenţa, iar diada – abilitatea de a reproduce şi a crea. Unul este principiul masculin, reprezentând acţiunea, iar Doiul,

obiectul asupra căruia se exercită acţiunea – natura lumen,
Fie că se numesc Yin şi Yang, sau Dumnezeu şi Shekhinah,

sau Dumnezeu şi Sfântul Duh, cele două principii se regăsesc în orice mistică. La fel şi rezultatul acestei dialectici dintre activ şi pasiv, care este crearea lumii. Creaţia este deci trinitate: divinitatea, manifestarea şi lumea. Gândirea hermetică merge mai departe şi consideră că nu numai numerele, ci şi secvenţa lor revelează structura cosmogonică.

Orice experienţă mistică duce la prefacerea substanţială a omului prin procesul uniunii. Prin iniţiere misticul (re)descoperă propriile origini existenţiale, care i-au fost până acum ascunse. El se descoperă pe sine şi, prin îndepărtarea neînţelegerilor care l-au ţinut departe de Creator, se înnoieşte. Această transformare a eului are consecinţe în adâncime, însemnând uneori chiar naşterea unui nou eu. Misticismul poate fi privit ca fiind în sine mijlocul cardinal pentru obţinerea transformării supreme[6]. Din acest punct de vedere, experienţa mistică este considerată a fi starea în care simbolurile şi structurile dominante de gândire, comportament şi expresie sunt legate de transformarea supremă a eului şi a lumii, fiind derivate dintr-un sistem cu componente teoretice, practice şi sociologice îndreptate în aceeaşi direcţie – a transformării supreme. Este o experienţă trăită în context religios şi interpretată imediat de cel care a trăit-o ca o întâlnire cu realitatea divină supremă într-un mod direct şi neraţional, pe un alt plan decât cel al normalităţii.

După cum arăta şi Gershom Scholem[7], în calitatea lui de „atins de divin" misticul este acel om care a avut o experienţă directă şi reală a divinului, a ultimei realităţi, sau care, în orice caz, a căutat în mod conştient să o atingă. Experienţa aceasta o poate avea sub forma unei revelaţii bruşte, a unei iluminări, sau o poate obţine în urma unor pregătiri şi exerciţii îndelungi. De aici diferenţa între el şi profet. Cu toate că părerile specialiştilor în această privinţă sunt împărţite, existând multe cazuri în care misticii au fost, în acelaşi timp, şi profeţi, totuşi o distincţie între cele două noţiuni în mod cert există. Ea este însă greu de definit. Dacă în sensul ei originar profeţia reprezenta o experienţă în cursul căreia profetul auzea un

mesaj distinct şi/sau avea o viziune, care nu prezentau neclarităţi nici în receptare şi nici în memoria sa şi care erau astfel direct legate de autoritatea religioasă, confirmând-o, totuşi nu se poate tăgădui că, în acest fel, cel în cauză avea experienţa nemijlocită a divinului. Diferenţa ar consta în faptul că experienţa misticului este prin natura ei imprecisă, neconturată şi greu de transpus în imagini sau noţiuni convenţionale. *Unio mystica* rămâne indescriptibilă, chiar dacă lipsa de corporalitate a experienţei misticului este tocmai impulsul care îl face să-şi înţeleagă universul religios şi valorile sale. Dacă însă ne raportăm la mistica iudaică şi islamică a Evului Mediu, constatăm că diferenţa dintre experienţa profetică şi cea mistică se confundă până la identitate, amândouă constând, în egală măsură, într-o ierarhie de experienţe şi revelaţii mistice. Atât pentru profetul evreu[8], cât şi pentru misticul islamic, mesajul sau viziunea constituie răsplata finală oferită de divinitate pentru parcurgerea unui drum iniţiatic, al desăvârşirii spirituale. Acelaşi rezultat este obţinut pe baze diferite. Mistica islamică susţine că omul *este* una cu Dumnezeu şi îl poate atinge dacă Dumnezeu îndepărtează multitudinea de veşminte care îi desparte. Mistica iudaică se bazează pe ideea că este suficientă contemplarea – tăcerea interioară şi aşteptarea în puritate şi devoţiune – pentru a da Domnului ocazia să se manifeste[9]. În ambele cazuri iluminarea vine ca un dar minunat, magic, şi nu ca un efect automat al exerciţiului mistic.

Una dintre problemele puse de mistică este cea a contribuţiei simţurilor la perceperea „realităţii". Istoria ne arată că, în cursul experienţelor lor, unii mistici şi-au păstrat luciditatea, demonstrând un puternic autocontrol şi o reală autocenzură asupra viziunilor pe care le-au avut. Un mistic creştin precum Sfântul Ioan al Crucii (1542-1591) a menţionat în scrierile sale: „Oamenii spirituali înclină uneori spre vederea unor apariţii şi lucruri supranaturale. Ei văd uneori forme şi figuri care aparţin celeilalte vieţi, precum ar fi sfinţii şi îngeri, buni sau răi, sau apariţii minunate de lumină. Ei aud

cuvinte ciudate şi câteodată ei văd pe cei ce le rostesc, câteodată însă nu. Uneori ei au senzaţii de miresme dulci, fără să ştie de unde vin acestea... Dar chiar dacă asemenea apariţii pot să ajungă în adevăr pe cale divină la simţurile noastre, nu e voie să ne încredem în ele şi nici să le încurajăm, ci dimpotrivă trebuie mai curând să fugim de ele, fără de a mai cerceta dacă sunt bune sau rele. Căci cu cât ele sunt mai exterioare şi mai corporale, cu atât e mai puţin sigur că ele vin de la Dumnezeu. E mai firesc ca Dumnezeu să ni se comunice pe cale spirituală... decât prin simţuri, care ascund multă primejdie şi nălucire; căci simţurile judecă şi măsoară lucrurile spirituale după cum ele simt, câtă vreme spiritul se deosebeşte aşa de mult de lucrurile spirituale, ca trupul de suflet"[10].

La rândul său, regele David, cu al său „Omul are urechi, dar nu aude, el are ochi, dar nu vede", este adesea citat în mistica iudaică pentru fundamentarea concepţiei conform căreia simţurile sunt înşelătoare şi nu trebuie crezute. Un exemplu în acest sens îl găsim în teoria rabinului Yehuda Ashlag (secolul al XX-lea), care susţine că omul percepe lucrurile „invers". Conform Kabbalei, fiecare om vine pe lume purtând un văl acoperitor. Acest văl este constituit din cele cinci simţuri. Ştiinţa medicală a demonstrat că omenirea foloseşte aproximativ 4% din capacitatea totală a creierului. Pornind de la ideea că cele cinci simţuri constituie tot atâtea piedici în calea perceperii „corecte" a realităţii, concluzia la care se ajunge este că simţurile sunt destinate să perceapă efectele, dar nu şi cauzele. Mistica iudaică ne învaţă că nu există „deodată", că fiecare lucru care se petrece are o sămânţă plantată anterior, la care accesul ne este blocat tocmai de simţuri.

Aceeaşi opinie o împărtăşeşte, în cazul taoismului, misticul Zhuang Zi[11]: „Cele care ne fac să ne pierdem darul firii (natura originară) sunt cinci: mai întâi cele cinci culori, care năucesc ochii şi-i lasă fără vedere; apoi cele cinci sunete, care buimăcesc urechile şi le lasă fără auz; urmează cele cinci mirosuri, care atacă nasul, îl astupă şi rănesc şi ce se află în spatele frunţii;

după aceea, cele cinci gusturi, care tulbură gura şi o sleiesc; în fine, interesele şi renunţările, care descumpănesc inima şi fac firea omului să se piardă ca luată de vânt".

Şi budismul tibetan porneşte de la ideea că simţurile noastre sunt nişte informatori foarte infideli, prea puţin subtili, inapţi să ne facă să percepem substratul ultim al fenomenelor[12]. Diferenţa faţă de celelalte mistici constă în convingerea tibetanilor că simţurile pot fi educate şi acuitatea lor – sporită, ducând la *lhag thog*, „vederea perspicace".

La rândul său, un mistic hindus considera că „simţurile sunt socotite deasupra (obiectelor lor); deasupra simţurilor este simţul intern; deasupra simţului intern este mintea; deasupra minţii este acesta (Sinele)"[13].

Deşi mistica islamică adoptă o poziţie diferită în această privinţă, considerând că, în dorinţa sa de a se face cunoscut, Dumnezeu cel inaccesibil se adaptează, din condescendenţă, la condiţiile finitului, luând forme şi moduri accesibile facultăţilor cognitive posibile în condiţiile acestuia, devenind astfel accesibil simţurilor[14], totuşi şi aici întâlnim aceeaşi opinie: „Simţurile trupului sunt nesigure şi neclare, dar în interior există un foc clar, o flacără ca Abraham, care reprezintă Alpha şi Omega".[15]

Vedem, aşadar, că misticul include, de fapt, două elemente: modalitatea distinctă de a experimenta sau conştientiza şi reacţia individuală la acea experienţă. Rezultă foarte clar că, departe de a fi în sinonimie, experienţa mistică reprezintă doar una dintre treptele misticismului. De aici, unii cercetători au concluzionat că studiul acestui fenomen trebuie să urmărească două aspecte: punerea în lumină a acelor atribute care disting conştienţa mistică de celelalte tipuri de conştienţă şi delimitarea felurilor multiple în care oamenii reacţionează cu gândul şi fapta la acest tip de experienţă ieşită din comun[16]. Este evident că, pe lângă semnificaţiile filosofice ale acestei abordări, există în fiecare experienţă mistică aspecte care ţin de domeniul „medical". Nu ne referim la viziuni sau la intrarea în transă, ale căror implicaţii psihiatrice sunt discutabile, ci la cazurile în care senzaţiile descrise de

mistici ca fiind cele simţite în cursul experienţei lor sunt de natură aproape patologică[17]. Exemplul cel mai la îndemână este cel al Sfintei Teresa d'Avila (1515-1582), care povesteşte: „Am văzut, la stânga mea, un înger în carne şi oase; asemenea viziuni nu am decât foarte rar. Chiar când îmi apar îngeri, se întâmplă fără să-i văd, cu excepţia acestei viziuni, despre care vorbesc. În această viziune trebuia, după voia Domnului, să-l văd astfel: îngerul nu era mare, … era foarte frumos, faţa sa este înflăcărată, părea că este dintre cei mai aleşi îngeri, care sunt numai flăcări; dintre cei pe care îi numim serafimi. În mâna sa văzui o lance lungă de aur, şi părea că ţine pe vârful lăncii o mică flacără. Şi atunci mi-a fost ca şi cum mi-ar fi străpuns de câteva ori inima cu lancea, până în măruntaie, scoţându-le cu lancea afară, şi m-a lăsat aprinsă de mare iubire către Dumnezeu. Durerea a fost aşa de mare, că a trebuit să gem, şi aşa de peste orice închipuire a fost dulceaţa, pe care mi-a adus-o această durere violentă, că nu mai doream să fiu scăpată de ea…"[18].

La fel, o altă mistică creştină, Angela Foligno (1248-1309), în dorinţa ei de a renunţa la cele lumeşti, descrie cu o izbitoare nonşalanţă plăcerea aproape criminală pe care o are la moartea mamei, a soţului şi a copiilor, pe care îi considera tot atâtea piedici în calea ei spre Dumnezeu. Aşa încât nu este lipsită de temei încercarea multor analişti, de la psihologi ca Arthur Deikman[19] la psihiatri ca David Lukoff[20], de a căuta explicaţii pentru implicaţiile medicale ale experienţei mistice. Dacă Kenneth Wapnick, în *Mysticism and Schizophrenia*[21], susţine că diferenţa dintre cele două tipuri de experienţă constă în pregătirea procesului respectiv – pe care misticul îl urmează, prin antrenament intens şi îndelung, de la stadiul de „trezire a eului" până la desprinderea de lumea socială şi ajungerea la stadiul de „conştienţă pură, în care nu simte nimic", dar la finalul căruia se reintegrează în societate, în timp ce schizofrenicul este copleşit de experienţa sa şi nu îşi poate folosi deloc „potenţialul interior" astfel revelat –, Deikman propune chiar o teorie a „deautomatizării". Astfel,

el arată că, în scopul eficienţei, oamenii operează un proces de selecţie asupra stimulilor exteriori, acordând atenţie unora şi ignorându-i pe alţii. În final, acest proces se automatizează până în punctul în care devine dificilă recăpătarea opţiunilor perceptuale şi cognitive iniţiale. În această accepţie, experienţa mistică constă într-o serie de acţiuni menite să producă deautomatizarea şi să permită o nouă percepţie. Combinată cu o receptivitate mărită, obţinută prin „antrenament spiritual", aceasta duce la „trezirea la starea de conştienţă a adevăratei naturi". La rândul lui, W.T. Stace[22] identifică două tipuri de experienţe mistice: „introvertite" şi „extrovertite", cea extrovertită fiind „... pe un nivel inferior celei introvertite ... o tendinţă spre unitate realizată parţial, pe care cea introvertită o completează", iar Ralph W. Hood Jr.[23] a creat chiar o scală de treizeci şi două de elemente pentru măsurarea experienţei mistice, în special, dar nu numai, în contextul religios. Iată deci că mistica este încă o *terra vergina*, care se oferă nelimitat cercetării de orice fel.

Indiferent de context şi de interpretare, experienţa mistică, la fel ca şi procesul de creaţie, este, până la urmă, şi o formă de cunoaştere. Chiar dacă este situată pe un nivel diferit al conştienţei faţă de cunoaşterea normală, şi oricât ar fi de subiectivă, ea pare să aibă un caracter noetic, inefabil, tranzitoriu şi pasiv[24]. Ceea ce face atât de dificilă înţelegerea reală a fenomenului mistic este faptul că toate manifestările mistice se petrec în universul mintal, ale cărui proprietăţi şi infinite dimensiuni sunt probabil cele mai provocatoare enigme cu care se confruntă umanitatea, de la începuturile ei. În fond, ce altceva sunt „inconştientul" şi „psihicul", decât echivalentul modern al ritualurilor şamanice? Nu este oare călătoria mistică o intrare în ceea ce oamenii de ştiinţă numesc convenţional „a patra dimensiune"?[25] Deşi experienţa mistică se obţine prin exerciţii şi tehnici specifice, o dată ajuns în „starea de graţie" misticul nu mai are controlul asupra a ceea ce se întâmplă.

O dată cu creşterea capacităţii de a recepţiona informaţii atât din interior, cât şi din exterior, sensul eului şi al graniţei dintre

acesta şi mediul înconjurător se extinde şi se disipează până la unirea cu aşa-numitul non-eu. Această stare duce la o schimbare, adesea permanentă, a relaţiei misticului cu realitatea palpabilă a obiectelor din jur.

În majoritatea cazurilor, experienţele mistice pornesc de la meditaţie şi contemplare, care printr-un exerciţiu regulat pot duce la reducerea activităţii mintale, făcând astfel loc unui nou tip de percepţie („deautomatizarea" lui Deikman). Aşa cum este descris de unii mistici, rezultatul se caracterizează prin două etape: ajungerea la un stadiu în care, deşi conştient de cele din jurul lui, misticul reuşeşte să-şi păstreze, în paralel, starea de nemişcare interioară (stare mistică dualistă), şi atingerea unei unităţi *per se* a eului conştient cu obiectele înconjurătoare, într-o senzaţie aproape fizică (stare mistică unitivă)[26]. Mergând mai departe, constatăm că, în funcţie de tipul de meditaţie, există două variante de misticism: *apofatic* (sau *trophotropic*[27]), atunci când efortul se concentrează pe golirea minţii şi nu implică limbajul senzorial, şi *catafatic* (sau *egotropic*), atunci când concentrarea se face pe imagini şi se bazează pe simţuri (viziuni, impresii auditive, de miros sau chiar de gust).

Nu putem finaliza această abordare a misticii fără a menţiona câteva cuvinte despre Rudolf Steiner, ale cărui opere sunt reeditate din ce în ce mai des în ultima vreme. În mod paradoxal, Steiner este perceput de mulţi ca fiind un mistic, deşi nici măcar el însuşi nu s-a considerat a fi unul. Reclamându-se din filiaţiunea „ştiinţei spirituale" sau a unei filosofii „spiritualiste", Steiner este de fapt rezultatul firesc al unei evoluţii sinuoase şi adesea confuze a concepţiilor mistice, preluate laolaltă şi fără o reală viziune de ansamblu, de către oameni care au scos din context diverse aspecte ale misticilor fundamentale şi le-au folosit pentru crearea unor sisteme de referinţă proprii. Ne referim aici la „Order of the Golden Dawn", grupare manifest mistică de la sfârşitul secolului trecut, care în realitate a amestecat informaţii din mistica creştină medievală cu elemente din cea hindusă, islamică şi iudaică, şi acelea preluate prin intermediari şi neverificate cu sursele iniţiale,

deşi acestea erau disponibile la data respectivă. Dacă a făcut acest lucru voit sau din comoditate este extrem de discutabil. Este greu de presupus că un Aleister Crowley nu a ştiut ce face atunci când a combinat divinaţia creştină medievală cu gematria, temurah şi notarikon iudaice pentru a da naştere unui tip de magie neagră pe care nici una dintre cele două surse nu o recunoştea. Tot aşa, este foarte probabil ca Eliphas Levi să fi avut cele mai frumoase intenţii când a învăţat limba ebraică şi a încercat să readucă în atenţia lumii, în secolul trecut, teoriile cabalistice ale Evului Mediu. Din păcate, rezultatul a fost însă asemănător. Distorsionate datorită lipsei unei cercetări corecte a surselor, operele celor doi (şi nu numai) au dat o imagine falsă despre mistica medievală, foarte greu de combătut în condiţiile în care calitatea lor de „ştiinţă popularizată“ le face mai interesante pentru public decât adevăratele studii ştiinţifice asupra subiectului.

Moştenitor, prin intermediul Helenei Blavatsky, celebra organizatoare a primelor întruniri ale Societăţii Teosofice, al unor teorii de acest fel, Steiner încearcă să le dea o nouă coerenţă. Cum însă nu vrea să renunţe la nici una dintre componentele principale, în final nu reuşeşte decât să le complice şi mai tare. Nu vom analiza această problemă, în sine extrem de complexă. Vom menţiona numai faptul că în filosofia lui Steiner misticismul constituie cea de-a cincea treaptă în ierarhia dispoziţiilor sufletului, care constă în „căutarea lăuntrică, după ce sufletul s-a liniştit, pentru a vedea cum prinde Dumnezeu să lumineze în suflet“[28]. Mai mult, pentru el misticismul poate fi materialist sau idealist. „Un mistic al materialismului este, de fapt, acela care şi-a dezvoltat o sensibilitate deosebit de fină pentru a percepe, de pildă, starea în care ajunge un om când a consumat o substanţă sau alta. Este o diferenţă între a consuma sucul unei plante şi a consuma sucul altei plante şi să aşteptăm apoi să vedem ce se petrece în organism. În acest caz, ne

contopim, în trăirea noastră, cu natura intimă a materiei“, spune Steiner. „Mistic al idealismului este acela care, înainte

de toate, are, în propriul său suflet, posibilitatea de a scoate, din izvoarele ascunse înăuntru, idealurile omenirii, de a simţi că ele sunt divinul interior şi de a le aduce, ca pe ceva divin, în faţa sufletului." Deşi descrierea prezintă o vagă asemănare cu şamanismul, sau chiar cu budismul, în care folosirea halucinogenelor pentru obţinerea stării de extaz era obişnuită, nu pare clar de ce contemplarea felului în care o substanţă acţionează (chiar şi în sens de vindecare) asupra organismului uman este văzută de Steiner ca o experienţă mistică. La fel, pare o restricţie a valenţelor mistice considerarea ei ca fiind redusă la regăsirea în interior a idealurilor omenirii şi aducerea lor la suprafaţă.

În încheierea acestui capitol putem concluziona, aşadar, că **mistica, misticul şi misticismul** constituie un domeniu mult prea vast pentru a putea fi cuprins într-o descriere, oricât de exhaustivă s-ar dori aceasta şi oricât de bine documentată ar fi ea. Orice încercare de a le defini nu va face decât să le limiteze aria valenţelor posibile. De aceea, ceea ce ne propunem în capitolele următoare ale acestui studiu este doar o comparaţie limitată la aspectele esenţiale ale conceptelor care se regăsesc în misticile religiilor fundamentale ale omenirii.

NOTE

[1] Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem.

[2] Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, idem, p. 208.

[3] Această temă este analizată de Ioan Petru Culianu în *Călătorii în lumea de dincolo*, idem. Este vorba de mistica extatică numită şi „a carului divin", care constă în inducerea viziunii tronului divin prin diverse tehnici.

[4] Sub diverse nume, această orientare este identificată de René Guénon în taoism, creştinism, islamism, hinduism şi iudaism (René Guénon, *Le Roi du Monde*, Paris, Editions Traditionnelles, 1950).

[5] René Guénon, *Le Roi du Monde*, idem.

[6] Robert S. Ellwood Jr., *Mysticism and Religion*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, Inc., 1980, p. 34-35, 29.

[7] Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem.

[8] Cazul lui Amos.

[9] „Staţi liniştiţi şi să ştiţi că Eu sunt Dumnezeu" (*Psalmi* 46:10), „Taci înaintea Domnului şi aşteaptă-L cu răbdare" (*Psalmi* 37:7). În *Regi 1* 18:9, aflat în peşteră, Eliahu îl aude pe Dumnezeu nu într-un vânt furios, nu în cutremurarea pământului şi nu în foc, ci cu o voce mică.

[10] Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, idem.

[11] Lao Zi, *Cartea despre Dao şi Putere*, cu ilustrări din Zhuang Zi, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993.

[12] Alexandra David-Neel, *Tainele învăţăturilor tibetane*, Bucureşti, Editura Nemira, 1995.

[13] *Bhagavad Gita*, Editura Informaţia, Bucureşti, 1992.

[14] Conform lui Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, idem.

[15] Jalaluddin Rumi, *The Essential Rumi*, New York: Harper Collins Publishers, 1995, p. 259.

[16] O astfel de încercare a întreprins Jeff Byron Hollenback în *Mysticism: Experience, Response and Empowerment* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1996), 1-2, lucrare pe care a împărţit-o în două secţiuni: „Mystical Experience: Its Principal Features and Accomplishments", în care analizează specificităţile stării de conştienţă mistică, şi „How Tradition Shapes the Mystical Experience and the Mystic's Response to It", care se axează pe natura reacţiilor individuale ale misticilor la experienţele lor neobişnuite.

[17] În fond, ce este nebunia? „A man who is mad is only somebody who has moved onto a different mental plane" (Hammond Innes, *Levkas Man*).

[18] Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, idem.

[19] Deikman împarte experienţa mistică în trei categorii: nepregătită (*untrained-sensate*), care se poate întâmpla oricui, în împrejurări naturale şi/sau sub influenţa drogurilor – mai aproape de domeniul psihiatriei; pregătită (*trained-sensate*), care se poate întâmpla celor ce au cunoştinţe de religie şi interpretează experienţe prin prisma

ei; şi transcendentală (*trained-transcendent*), care trece dincolo de senzaţii şi se poate obţine numai după exerciţii de practică îndelungi (*Deautomatization and the Mystic Experience* şi *Bimodal Consciousness and the Mystic Experience* – eseuri).

[20] Lukoff porneşte de la premisa că există experienţe mistice, episoade de psihoză, experienţe mistice cu caracteristici de psihoză şi dezechilibre de psihoză cu caracteristici mistice; el explică faptul că experienţa mistică cu caracteristici de psihoză presupune „prezenţa stării de psihoză în timpul unei experienţe esenţialmente religioase". Cele trei criterii pentru recunoaşterea celei din urmă ar fi: suprapunerea cu experienţa mistică, rezultat probabil pozitiv şi risc minim (*The Diagnosis of Mystical Experience With Psychotic Features* – eseu).

[21] În *Understanding Mysticism*, Image Books, Garden City, 1980.

[22] *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia, J.B. Lippincott Company, 1960.

[23] *The Construction and Preliminary Validation of a Measure of Reported Mystical Experience*, în *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1975, vol. 14, p. 29-41.

[24] William James, *The Varieties of Religious Experience*, Penguin Books: Canada, şi *A Suggestion about Mysticism*, în *Understanding Mysticism*, idem.

[25] Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, idem, p. 52.

[26] Robert K.C. Forman, *What Does Mysticism Have to Teach Us about Consciousness?* (Program in Religion, Hunter College, CUNY), JCS, 5, no. 2 (1998), p. 185-210.

[27] Termeni propuşi de psihologul Roland Fischer (Robert K.C. Forman, idem).

[28] Rudolf Steiner, *Mistică, gând uman, gând cosmic*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1997, p. 56.

2. MISTICILE FUNDAMENTALE

2.1. ORIGINI, EVOLUŢII, IMPLICAŢII

We shall not cease from exploration
And the end of our exploring
Will be to arrive where we started
And know the place for the first time.
T.S. Eliot, *Little Gidding*

„Înţelegerea veritabilă şi integrală a unei idei depăşeşte cu mult primul consimţământ al inteligenţei, luat prea adesea drept înţelegere efectivă“, spune Frithjof Schuon în deschiderea tratatului său *Despre unitatea transcendentă a religiilor*[1]. Situându-se în tradiţia creată de Howard Hinton[2], care a propus ca explicaţie a fenomenului mistic existenţa unei a patra dimensiuni, Schuon compară noţiunea teoretică cu viziunea unui obiect, arătând că amândouă sunt incomplete, vizând doar aspecte – respectiv puncte de vedere, în cazul noţiunii –, şi nu întregul. În încercarea de a avea o vedere mai largă asupra acestora – vederea completă însemnând, până la urmă, identitatea –, pe plan fizic avem la îndemână mişcarea, iar pe plan mintal, „cunoaşterea prin intelect“. Această abordare este, la rândul ei, mărginită, pentru că, în realitate, capacitatea de percepţie a omului este limitată şi fizic, şi intelectual. Din această perspectivă, problema filosofiei constă tocmai în faptul că, în oricare dintre variantele ei, limitează sensul experienţei. De aceea, ceea ce au făcut misticii pentru a depăşi acest impediment, indiferent dacă erau sau nu şi filosofi în acelaşi timp, a fost tocmai ca, pornind de la conceptele filosofiei, să meargă mai departe, urmărind să treacă într-un plan superior ei.

Privită prin prisma calităţii sale de experienţă a sacrului, relaţia cu divinitatea este, până la urmă, o relaţie de întâlnire. Aşa cum o descrie Vasile Tonoiu[3], ea este „o sinteză a evenimentului şi eternităţii", sau, citându-l pe Martin Buber, o relaţie de tipul „Eu-Tu", a coparticipării şi a reciprocităţii prezenţei. În acest fel se recunoaşte sfinţenia a tot ceea ce ne înconjoară şi relaţia noastră cu fiecare lucru, pe care încetăm a-l vedea ca pe o identitate separată şi îl percepem ca parte a întregului căruia îi aparţinem cu toţii.

Este evident că, pentru mistic, Sacrul este acea prezenţă singulară care iradiază prin toate cele trei sfere – a consistenţei materiale (Cosmos), a afectivităţii (Eros) şi a valabilităţii (Logos) –, regăsindu-se în toate şi în fiecare dintre ele. Din punctul de vedere al misticii, Sacrul transcende, în mod radical, orizonturile de realitate naturală şi umană accesibile omului prin formele obişnuite de experienţă şi prin activităţile schematizante ale gândirii. Este vorba de o experienţă originară a conştiinţei, prin care spiritul omenesc a sesizat diferenţa între ce se revelează a fi real şi semnificativ şi fluxul haotic şi periculos al lucrurilor. Diferenţa dintre religie şi mistică devine astfel şi mai clară printr-o comparaţie. Dacă, aşa cum rezultă din analiza lui Vasile Tonoiu, „evacuând sacrul din Cosmos, iudeo-creştinismul a contribuit la neutralizarea (banalizarea) acestuia şi a făcut astfel posibil studiul obiectiv, ştiinţific al Naturii", mistica creştină medievală, pe de altă parte, în varianta sa alchimică, al cărei reprezentant cel mai cunoscut este Paracelsus, s-a folosit din plin de elementele Naturii pentru a reflecta, codificat, divinul.

Nu în ultimul rând, fiind legată de mister, mistica include caracterul de *mysterium tremendum*, tradus prin „teroare", „fior", „maiestate" şi „energie devorantă", dar şi fascinaţia, la care face referire Rudolf Otto[4] atunci când introduce conceptul de „numinos" pentru a descrie mai corect sacrul. Calea mistică este, din acest punct de vedere, metoda prin care se dă sens pozitiv acestor aspecte aparent negative. Totuşi, nu trebuie să se înţeleagă de aici că orice frică naturală poate fi transformată într-un sentiment mistic.

Se poate spune, aşadar, că baza misticii se află în ceea ce se numeşte „adevărata dialectică a sacrului": prin însuşi faptul de a se arăta, sacrul se ascunde. Caracterul aparent paradoxal al iniţierii constă tocmai în faptul că ea se ocupă, în aceeaşi măsură, de vizibil şi de invizibil.

Unul dintre cele mai reprezentative exemple în acest sens apare la misticii **islamici**. „Lucrurile ascunse devin vizibile prin opoziţie. Dar, cum Dumnezeu nu are un opus, El rămâne ascuns… Lumina Domnului nu cunoaşte un opus în existenţă, pentru ca prin intermediul acestuia să se manifeste", explică Jalaluddin Rumi[5]. „Dragostea creează forme prin separare. Dar, în momentul întâlnirii, Cel Fără Formă îşi arată faţa şi spune: «eu sunt rădăcina rădăcinii sobrietăţii şi intoxicării; frumuseţea pe care o vedeţi în forme este reflectarea mea. Iată că am îndepărtat vălurile şi am etalat frumuseţea fără intermediere. De când aţi devenit atât de legaţi de reflectarea mea, aţi găsit puterea de a vedea numai Esenţa»." La rândul lui, Abu Sa'id al-Kharraz spune: „Nu l-am cunoscut niciodată pe Allah – fie el binecuvântat – altfel decât ca pe o coincidenţă a opuselor. «El este Primul şi Ultimul, Vizibilul şi Ascunsul» (*Coran* 57:3)" (*Mawqif* 193)[6].

Şi misticii **iudaici** au aceeaşi viziune asupra dublei dimensiuni a iniţierii. Gershom Scholem[7] arată că „Dumnezeu cel care se manifestă prin Sefirot-urile (atributele) sale este acelaşi cu Dumnezeu cel din credinţele religioase tradiţionale; în consecinţă, în ciuda complexităţii implicate de o asemenea concepţie, emanaţia Sefirot-urilor este un proces care se desfăşoară în interiorul lui Dumnezeu însuşi. Dumnezeu cel ascuns în aspectul *Ein Sof* şi Dumnezeu cel manifestat în emanaţia Sefirot-urilor este unul şi acelaşi, văzut din două unghiuri diferite".

În cazul **creştinismului**, un exemplu în acest sens apare la Nicolaus Cusanus[8]: „Aşadar, fie de-a pururea binecuvântat Dumnezeu cel care este ascuns de ochii tuturor înţelepţilor

9

lumii", şi la Angela Foligno: „… sufletul vede, cunoaşte, simte şi înţelege pe Dumnezeu ca fiind lumină invizibilă, bunătate

ininteligibilă şi necunoscută. Înţelegând, văzând, cunoscând şi simţind pe Dumnezeu, sufletul, după posibilităţile sale, se desface în el şi se umple de el prin iubire... Atunci, sufletul simte şi posedă dulceaţa lui Dumnezeu mai mult din ceea ce nu înţelege decât din ceea ce înţelege, mai mult din ceea ce nu vede decât din ceea ce vede, mai mult din ceea ce nu simte decât din ceea ce simte, şi, în cele din urmă, mai mult din ceea ce nu ştie decât din ceea ce ştie (...). Pornind de la ceea ce vede, simte şi ştie, vede, simte şi ştie că nu poate să vadă, să simtă şi să ştie".

Nici la misticii **hinduşi** nu lipseşte relaţia dintre ascuns şi revelat. Patanjali spune: „... mintea este... un obiect de percepţie, ca şi lumea exterioară. Atman, adevăratul văzător, rămâne necunoscut..."[10], iar Sri Ramakrishna[11] adaugă:

„(Brahman văzut cu atribute) este destinat pentru *bhaktas* (cel ce urmează calea devoţiunii prin iubirea pentru Dumnezeu). Cu alte cuvinte, un *bhakta* crede că Dumnezeu are atribute şi se reveleazä omului ca Persoană, luându-şi forme. El este cel care ascultă rugăciunile noastre. Rugăciunile pe care le rosteşti îi sunt adresate numai Lui. Nu are importanţă dacă îl accepţi pe Dumnezeu ca având formă sau nu. Este suficient să simţi că Dumnezeu este o Persoană care ascultă rugăciunile noastre, care creează, prezervă şi distruge universul, şi care deţine puterea infinită".

Un punct de vedere asemănător găsim în mistica **taoistă** a lui Lao Zi[12]:

(...) De aceea spune o vorbă veche:
Calea luminoasă pare-ntunecoasă,
Calea care merge-nainte pare a duce înapoi,
Calea netedă pare a fi plină de hârtoape,
Puterea superioară se aseamănă văii,
Albul desăvârşit pare-a fi negru,
Puterea cuprinzătoare pare-a nu fi de-ajuns,
Puterea trainică pare-a fi slăbiciune,
Adevărul simplu pare-a fi nestatornic,

Pătratul cel mare nu are colţuri,
unealta cea mare târziu se-ncheie de făurit,
Muzica măreaţă are sunetul slab,
Marea Imagine formă nu are,
Dao se ascunde în nemurire.

Şi totuşi,
Numai Dao se pricepe să-nceapă
Şi se pricepe să-mplinească.

Budismul tibetan propune un model mai complicat. În condiţiile în care mistica tibetană porneşte de la concepţia că nu există un „sine" distinct şi independent de elementele care îl alcătuiesc, şi că totul este vacuitate, ascunsul şi revelatul pot fi regăsite în formula mai puţin clară, poate, dar expresivă pentru punctul de vedere al acestei religii: „Forma este vacuitate şi vacuitatea este formă. Vacuitatea nu este altceva decât formă, iar forma nu este altceva decât vacuitate. În afara vacuităţii nu există formă, iar în afara formei nu există vacuitate" (*Nagarjuna*)[13].

Cum unul dintre scopurile recunoscute ale oricărei mistici este acela de a găsi calea spre eliberarea din lanţurile pe care le impune existenţa lumească, una dintre perspectivele prin prisma cărora pot fi comparate cele şase mistici fundamentale este cea a cauzalităţii.

Cea mai interesantă teorie din acest punct de vedere este, fără doar şi poate, cea a „originilor interdependente" (sau doctrina celor douăsprezece cauze), propusă de **Budismul tibetan**[14]. Enunţată într-o singură frază, ea ar suna cam aşa: „Nu există o producere reală, ci numai interdependenţă". Este vorba de legea universală a instantaneităţii şi impermanenţei, conform căreia tot ce apare ca rezultat al unui concurs de elemente trebuie să se dezagrege atunci când se manifestă alte cauze decât cele care au dus la constituirea compusului. Conform tradiţiei, ultimele cuvinte ale lui Buddha către discipolii săi au fost: „Tot ce e produs, compus, e perisabil". Ceea ce încearcă să exprime teoria originilor interdependente este simplul fapt că e necesară existenţa trecătoare a anumitor

fenomene pentru ca un alt fenomen să capete existenţă. Acest lucru este valabil în toate planurile, atât în microcosmos, cât şi în macrocosmos, în infinitul mic şi în infinitul mare. Mai mult decât atât, originile interdependente nu constituie o serie de incidente ce survin în jurul unei fiinţe care ar exista în afara lor. Fiecare fiinţă *este* Lanţul originilor interdependente, în aceeaşi măsură în care tot el *este* şi universul, căci în afara activităţii sale nu există nici fiinţă şi nici univers.

Deşi porneşte de la o concepţie filosofică a lumii complet diferită, prin acceptarea faptului că ignoranţa face parte din fiinţa noastră şi că ceea ce o alimentează este activitatea fizică şi mintală, budismul tibetan se apropie de hinduismul Gita, fiind de acord că „nimeni, niciodată, nu stă, măcar o clipă, fără să săvârşească fapte, căci săvârşeşte fapte fără să vrea, prin Tendinţele născute din Natură" (*Bhagavad Gita* 3:5). Factorii determinanţi din acest punct de vedere sunt simţurile, care, producând percepţii şi senzaţii, ne înşală şi duc la apariţia unor construcţii mintale numite de tibetani „îmbinări". Prin ele se conferă un fel de realitate iluzorie lumii, pe care în acest fel o creăm, considerând-o exterioară, când de fapt ea emană din noi înşine şi există în noi în perfectă dependenţă de iluzia căreia îi suntem pradă. Sprijinindu-se una pe alta, ignoranţa, dorinţa şi actul determină revoluţia lanţului în chiar mintea noastră. Pasul cel mai important îl face misticul atunci când înţelege faptul că, dacă este lanţul, atunci este şi creatorul lui. „Te cunosc, constructor al edificiului, de-acum înainte nu vei mai construi" (*Dhammapada*, 154).

Hinduismul propune, la rândul său, un determinism specific. În concepţia brahmanică existenţa este ciclică atât la nivel macrocosmic, cât şi la nivel microcosmic. După moarte, sufletul părăseşte trupul şi se reîncarnează într-un alt trup, într-un proces continuu – *samsara*. Dar, o dată cu noua naştere, insul preia încărcătura faptelor sale anterioare, din viaţa precedentă – *karma*. Lanţul cauzal este deci explicat prin legea karmică. Potrivit acesteia, omul este aşa cum se face el însuşi. Eliberarea din acest ciclu – *moksha* – este

posibilă numai prin apropierea de divinitate. O dată ce a traversat marea pasiunilor, misticul se uneşte cu Tranchilitatea şi posedă Sinele în toată plenitudinea sa. Prin renunţarea la cele lumeşti şi la rezultatul faptelor sale, misticul face posibilă ieşirea din lanţul cauzal.

Mistica taoistă propune teoria concordanţei acţiunii şi reacţiunii. Prin intermediul binomului Yin-Yang, în care polarităţile inverse se reunesc pe baza logicii duale a coexistenţei şi alternanţei, se demonstrează că existenţa şi nonexistenţa, pozitivul şi negativul, identitatea şi diferenţa, continuul şi discontinuul, masculinul şi femininul sunt inseparabile, determinându-se reciproc într-o ciclicitate infinită. Opoziţia este doar aparentă şi relativă, iar soluţia stă în distrugerea distincţiilor şi descătuşarea energiei, *ch'i*. În această situaţie, misticul încearcă să iasă din lanţul cauzal prin inversarea procesului generării şi întoarcerea de la multiplicitatea lucrurilor la simplitatea originară, *t'ai-chi* sau *hun-tun*.[15]

Mistica iudaică cunoaşte şi ea doctrina interconexiunii, deşi aici este explicată, aşa cum este firesc, printr-o altă teorie, nu mai puţin interesantă. În acest caz legea cauzei şi efectului este legată intrinsec de legea ascunsului şi revelatului. Orice manifestare fizică a unui lucru este rezultatul unei cauze ce pare ascunsă datorită viziunii fragmentate pe care o are omul asupra realităţii, accesul complet fiindu-i blocat de simţuri. Din acest punct de vedere, timpul este văzut ca fiind iluzia care creează distanţa dintre cauză şi efect. Această distanţă ne împiedică să percepem interconexiunea dintre evenimentele care se petrec în viaţa noastră, deşi ea este întotdeauna acolo. Cu alte cuvinte, nimic nu este întâmplător, tot ceea ce se întâmplă se întâmplă datorită unui motiv. Oricât de accidental ar părea un eveniment, el are întotdeauna o cauză ascunsă undeva în „trecut”. Haosul nu este decât incapacitatea noastră de a relaţiona incidentele de azi cu faptele anterioare.

În ceea ce o priveşte, **mistica islamică** apreciază lumea şi nu înclină spre dispreţuirea ascetică a vieţii. Pornind de la

concepţia că Dumnezeu se doreşte revelat, calea mistică constă, de fapt, în încercarea de a-l cunoaşte prin iluminare, şi nu prin abandonarea celor lumeşti. Aşa cum subliniază Lucian Blaga în *Cursul de filosofia religiei*, islamismul se caracterizează printr-un anume activism, promovând ideea războiului sfânt, dar, implicit, şi pe cea a jertfei eroice pentru alţii. Aşadar, islamismul nu propune o teorie specifică a lanţului cauzal şi nici o cale proprie pentru ieşirea din acesta, în sensul strict al noţiunii.

O interesantă combinaţie de elemente propune **mistica creştină**. Există aici ideea solitudinii (isihasmul), amintind de hinduismul yoghic, a îndumnezeirii („Dumnezeu s-a făcut om pentru ca oamenii să poată deveni Dumnezei", citează Vladimir Lossky în *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*), ce seamănă cu cea din gândirea iudaică şi chiar cu cea a determinării de tip karmic – suma faptelor din cursul vieţii îl duce pe om spre Raiul mântuirii sau spre Iadul damnării. Totuşi, spre deosebire de iudaism (unde eventuala pedeapsă durează până la un an) şi de hinduism (unde prin renunţarea la rezultatul faptelor se pot răscumpăra greşelile din vieţile anterioare), creştinismul nu prevede posibilitatea ieşirii din Iad, fiind, din acest punct de vedere, extrem de restrictiv (deşi propune, în schimb, practica iertării păcatelor în timpul vieţii, prin diverse metode). Unica reţetă a ieşirii din lanţul cauzal este aici intrarea în Rai. Dar în aceste condiţii ar fi o exagerare să spunem că ea este deschisă tuturor.

2.2. TIPURI DE ABORDARE: CATAFATIC ŞI/SAU APOFATIC

Do I dare
Disturb the universe?

In a minute there is time
For decisions and revisions
Which a minute will reverse.

T.S. Eliot, *The Dry Salvages*

În orice religie, fie că are un caracter deschis, precum creştinismul, sau iniţiatic, precum budismul tibetan, descrierea divinului începe prin atribute afirmative, care să-l facă pe Dumnezeu accesibil omului obişnuit. Mistica intervine acolo unde începe căutarea a ceea ce este dincolo de aparenţă, unde se încearcă înţelegerea superioară şi revelarea a ceea ce este ascuns. Este evident că, din acest punct de vedere, practic toate misticile pleacă de la conştientizarea faptului aparent paradoxal că divinitatea ESTE totul şi, în acelaşi timp, NU ESTE nimic. Încercarea de a împăca cele două aspecte ale acestui fenomen într-o explicaţie acceptabilă o găsim la mai toţi misticii.

Pentru exemplificare îl putem cita pe Dionisie Areopagitul: „Dar pentru ce spun în general că, pornind de la afirmaţiile dumnezeieşti, ajungem la negaţia dumnezeiască a celor din urmă? Fiindcă vrem să vedem pe Cel mai presus de orice afirmaţie din ceea ce îi este mai înrudit, trebuie să pornim de la cele dintâi afirmaţii de bază, trebuie să negăm cele care sunt cele mai străine de El". „Afirmaţiile se atribuie în mod propriu lui Dumnezeu (fiindcă este); aşa sunt de pildă Cel ce este, viaţa, lumina şi celelalte; iar negaţiile, câte se neagă ca străine lui Dumnezeu, ca de pildă că Dumnezeu nu e trup sau suflet, nici ceva din cele cunoscute sau contemplate prin înţelegere."[16] Dar aceasta este viziunea uşor forţată a unui

om care, deşi se simte pătruns de sentimentul mistic, nu
doreşte să iasă din tiparele dogmei religioase în care a fost

educat. Desigur, există şi cazul opus. Budismul s-a născut pentru că Buddha nu a fost satisfăcut de ceea ce i-a oferit doctrina hinduistă şi a propus negarea sinelui ca mijloc pentru unificarea cu divinul manifestat în tot ceea ce există.

Pentru împăcarea negaţiei cu afirmaţia, Lao Zi propune, la rândul lui, un misticism combinat: nu refugierea din lume în principiul impersonal, ci regăsirea lui Tao în natură, prin trăirea cu lumina lui în sine.

Coranul spune: „Dumnezeu este lumina cerului şi a pământului", dar Jalaluddin Rumi remarca: „Dumnezeu a creat suferinţa şi durerea pentru ca bucuria inimii să se poată manifesta prin opusul ei. Astfel, lucrurile ascunse devin vizibile prin opusul lor. Dar, cum Dumnezeu nu are opus, El rămâne ascuns... Lumina lui Dumnezeu nu are opus în existenţă, pentru ca prin opusul ei să se poată manifesta".[17]

Şi în hinduism Brahman este totul (aşa cum reiese din *Upanishadele* vechi, care, în susţinerea identităţii dintre sinele omului şi Dumnezeu, arată: „Cu adevărat Brahman este întreagă această lume... Spiritul este natura sa, respiraţia este trupul său, eterul este sinele său. Atoteficient este el, atoatedoritor, atoatemirositor, atoategustător, cuprinzând în sine lumea, fără cuvânt, netulburat... acesta este Atman al meu, înăuntrul inimii, mai mic decât un grăunte de orez... acesta este Atman al meu, mai mare decât pământul, mai mare decât cerul, mai mare decât toate lumile"[18]), iar lumea e doar *maya*, manifestarea iluzorie a lui Brahman[19].

Iar în iudaism Dumnezeu „afirmă", în *Torah*: „Eu sunt", dar în mistica iudaică toate calităţile îi sunt descrise prin negaţii.

Abordarea **catafatică** apare deci în toate cele şase religii fundamentale la care face referire studiul de faţă, dar numai ca explicaţie accesibilă omului obişnuit şi, respectiv, ca punct de plecare al misticilor. Ea constituie de fapt aparenţa, pe care misticii se luptă să o lase în urmă pentru a ajunge la esenţă. Treptele încercării lor de a descifra ceea ce este ascuns îi conduc până la urmă la o abordare **apofatică**[20]. În tratatul lui *Despre teologia mistică*, Dionisie Areopagitul menţionează

clar superioritatea teologiei apofatice faţă de cea catafatică. Mai mult, el pune semnul egalităţii între calea apofatică şi teologia mistică, arătând că, prin definiţie, mistica este apofatică[21]. Scopul oricărei experienţe mistice este tocmai depăşirea a ceea ce este, pentru a se ajunge la ceea ce nu este: perceptibil, vizibil, cognoscibil şi deci accesibil tuturor. În final, cercul se închide prin faptul că, prin experienţa sa, misticul încearcă să afle CEVA despre divinitatea pe care o caută. De aceea, ni se pare mai relevant din punctul de vedere al acestui studiu să urmărim în cadrul fiecărei religii abordarea apofatică, ea reprezentând, de fapt, premisa experienţei mistice. În unele cazuri baza catafatică a demersului este evidentă, în altele se poate doar subînţelege.

Din această perspectivă, dintre toate, exemplul cel mai interesant îl reprezintă, fără îndoială, misticismul **budist**, care propune varianta dublă „este şi nu este". Buddha predică simultan că „lumea este eternă şi că lumea nu este eternă, că lumea este finită şi că ea este infinită, că trupul şi sufletul sunt identice şi că ele nu sunt identice, că arhatul există după moarte, că arhatul nu există după moarte, că el nici există, nici nu există...", negând deopotrivă tezele şi antitezele şi proclamându-se „liber de orice teorie".[22] Evoluţia ulterioară a budismului a dus la apariţia unor variante specifice. Astfel, **budismul Zen** păstrează tradiţia „nici, nici". În *Bodhidharma* găsim următoarea menţiune: „... această «stare» (...) nu a trăit sau a murit, apărut sau dispărut, crescut sau scăzut vreodată. Nu este pură sau impură, bună sau rea, trecută sau viitoare. Nu este adevărată sau falsă. Nu este masculină sau feminină. Nu apare ca un călugăr sau ca un laic, ca un bătrân sau ca un novice, ca un învăţat sau ca un prost, ca un buddha sau ca un muritor. Nu luptă pentru nici o realizare şi nu suferă nici o karma. Nu are putere sau formă. Este ca spaţiul. Nu-l poţi poseda şi nu-l poţi pierde (...). Numai cei înţelepţi cunosc această stare, numită natura dharma, numită eliberare. Nici viaţa, nici moartea nu pot restrânge această stare. Nimic nu poate. Ea este, de asemenea, numită Tathagata cea de

neoprit, Incomprehensibilul, Eul Sacru, Nemuritorul, Marele Înţelept. Numele sale variază, dar nu şi esenţa ei".[23]

Pe de altă parte, **budismul tibetan** dezvoltă o abordare clar apofatică. Dudjom Rinpoche spune despre natura lui Buddha: „Nici un cuvânt nu o poate descrie/ Nici un exemplu nu o poate indica/ Samsara nu o face mai rea/ Nirvana nu o face mai bună/ Nu s-a născut niciodată/ Nu a încetat niciodată/ Nu a fost niciodată eliberată/ Nu a fost niciodată eludată/ Nu a existat niciodată/ Nu a fost niciodată nonexistentă/ Nu are nici un fel de limite/ Nu poate fi categorisită în nici un fel".[24]

Prin contrast, misticii **hinduşi** aduc în discuţie varianta „şi, şi". *Bhagavad Gita* menţionează: „supremul Brahman, fără de început, despre care se spune că nu este nici Fiinţă, nici Nefiinţă (...) părând a avea însuşirile tuturor simţurilor, el este lipsit (totuşi) de toate simţurile; este desprins şi susţine totul; lipsit de Tendinţe, are (totuşi) parte de Tendinţe. Înăuntrul şi în afara fiinţelor, mişcător şi nemişcător, este de necunoscut din cauza subtilităţii (sale); când este aproape, este departe. Neîmpărţit, sălăşluieşte în fiinţe ca şi cum (ar fi) împărţit; el trebuie cunoscut drept cel ce susţine fiinţele, drept cel ce le distruge, drept cel ce le creează. I se spune strălucirea strălucirilor, cel de dincolo de tenebre, Cunoaştere şi obiect al Cunoaşterii; cel ce se dobândeşte prin cunoaştere, cel ce stă în inima Totului" (13:12-17). Acelaşi tip de abordare îl găsim la Vasishtha[25]: „Nu face nimic şi totuşi a modelat universul. Deşi susţine întregul univers, nu face absolut nimic. Nici o substanţă nu este diferită de el şi totuşi el nu este substanţă; deşi este non-substanţă, el este prezent în toate substanţele. Cosmosul este trupul lui şi totuşi el nu are trup... acea conştiinţă infinită este şi nu este. Este chiar şi ceea ce nu este. Toate aceste afirmaţii despre ceea ce este şi nu este sunt bazate pe logică, iar conştiinţa infinită depăşeşte adevărul şi logica".

Misticismul creştin nu face nici el excepţie. Misticii creştini au adoptat şi ei poziţia apofatică faţă de existenţa lui Dumnezeu. Nicolaus Cusanus concluzionează că „Dumnezeu nu este ceva anume... Dumnezeu este deasupra noţiunii de

nimic şi deasupra noţiunii de ceva... Dumnezeu nu poate fi numit «aşa» mai degrabă decât «altfel» (...) nici Dumnezeu şi nici numele Său nu va putea fi găsit în lumea tuturor creaturilor (...). Dumnezeu se sustrage oricărui concept şi nu se poate afirma că El ar fi ceva anume. Fiindcă ceea ce nu are caracteristicile unei creaturi nu poate fi găsit în lumea creaturilor. Ceea ce nu a fost creat nu poate fi găsit în lumea celor create... Şi chiar dacă (...) cele create sunt ceea ce sunt prin intermediul a ceea ce nu a fost creat, pentru că acesta din urmă nu a fost creat, este necunoscut în lumea celor create".[26] La rândul lui, Meister Eckhart spune despre Dumnezeu că este „deasupra existenţei: este o nonexistenţă deasupra existenţei. De aceea Sf. Augustin remarca: «Cel mai bun lucru pe care îl putem spune despre Dumnezeu este să păstrăm tăcerea în ce îl priveşte, din înţelepciunea adâncurilor interioare». Păstraţi tăcerea, aşadar, şi nu pălăvrăgiţi despre Dumnezeu, căci vorbind despre el minţiţi şi comiteţi un păcat. Dacă doriţi să fiţi perfecţi şi să nu păcătuiţi, atunci nu vorbiţi despre Dumnezeu. De asemenea, nu încercaţi să înţelegeţi ceea ce este legat de Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu este deasupra oricărei înţelegeri. Un înţelept spune: Dacă aş avea un Dumnezeu pe care l-aş înţelege, nu l-aş privi ca pe Dumnezeu. Dacă înţelegi ceva despre el, atunci el nu se află în ceea ce ai înţeles, iar prin înţelegerea unui aspect al lui, de fapt intri pe tărâmul ignoranţei..."[27]. Totuşi, tot la Nicolaus Cusanus[28] găsim şi o viziune aparent catafatică, ce subliniază, în realitate, caracterul apofatic al misticii creştine: „... numele afirmative pe care i le atribuim lui Dumnezeu i se aplică într-un mod infinit diminuat ... numele afirmative se aplică în funcţie de puterea infinită a lui Dumnezeu în relaţia cu cele create".

O viziune asemănătoare găsim în **mistica taoistă** a lui Lao Zi, care arată:

Dao care poate fi rostit
nu este eternul Dao,

numele care poate fi numit
nu este eternul nume:

fără nume,
este obârşia Cerului şi pământului, nume având,
este mama celor zece mii de lucruri.
Astfel,
Întru totul lipsit de dorinţă,
Îi poţi controla ascunzişurile,
Iar întru totul aflat în dorinţă,
Îi poţi contempla înfăţişările.
Acestea două laolaltă apar, însă diferit sunt numite:
Împreună se cheamă misteriosul.
Mai misterios decât misteriosul –
Poartă către toate ascunzişurile.[29]

Aceeaşi concepţie apare şi în *Despre identitatea lucrurilor* a lui Zhuang Zi: „Marele Dao nu poate fi numit. O discuţie perfectă nu foloseşte vorbele. Marea omenie nu e omenie (cel care este cu adevărat omenos nu îşi arată omenia sau nu e părtinitor). [...] Calea luminoasă nu e adevărata cale (Dao explicat şi definit nu este adevăratul Dao). O discuţie în care sunt folosite vorbele nu ajunge la adevăr. Omenia arătată în fiecare zi (manifestarea constantă a omeniei sau părtinirea) nu-şi împlineşte rostul".[30]

Am lăsat în mod voit la urmă mistica islamică şi pe cea iudaică, datorită faptului că în amândouă apare un caracter dublu, cu vagi valenţe catafatice. Astfel, pornind de la premisa că Dumnezeu a creat lumea pentru că vrea să se facă accesibil, se poate spune că în **misticismul islamic** lumea ca manifestare a lui Dumnezeu are un accent de afirmare[31]. Această abordare se regăseşte foarte bine în întrebarea „Cum îl recunoşti pe Dumnezeu?" şi în răspunsul pe care l-a dat Abu Asa'id al-Kharraz[32]: „Prin faptul că El este *coincidentia oppositorum*". Aceasta s-ar traduce prin faptul că întregul univers al lumilor este, în acelaşi timp, El şi non-El (*huwa la huwa*). Dumnezeu manifestat în forme este, în acelaşi timp, El însuşi şi altceva decât El însuşi, fiindcă prin manifestare El devine limitatul fără limite, vizibilul ce nu poate fi văzut. Această manifestare nu este nici perceptibilă şi nici verificabilă

prin facultăţile senzoriale; raţiunea discursivă o respinge. Ea este perceptibilă numai prin Imaginaţia Activă (*Hadrat al-Khayal...*), atunci când aceasta din urmă domină percepţiile senzoriale ale omului, în vise sau, chiar mai bine, în starea de veghe. Pe scurt, este nevoie de percepţia mistică (*dhawq*). Sau, aşa cum arăta 'Abd al-Kader, „Allah este în Sine fiinţă şi non-fiinţă, existenţă şi non-existenţă. El este în acelaşi timp ceea ce desemnăm prin noţiunea de fiinţă absolută şi non-fiinţă absolută, sau fiinţă relativă şi non-fiinţă relativă... Toate aceste atribute se referă numai la Dumnezeu, căci nu există nimic pe care să-l putem percepe, cunoaşte, scrie sau rosti care să nu fie El" (*Mawqif* 287), şi, parafrazând, „Allah nu este nici asta, nici cealaltă" (*Mawqif* 30)[33]. Un alt exemplu excelent despre viziunea islamică asupra divinităţii îl constituie exprimarea lui Ahmad Ibn 'Ata'Allah: „... gnoza lui Dumnezeu se află între lipsa de moderaţie, care atribuie caracteristici umane lui Dumnezeu, şi neglijenţă, care neagă lui Dumnezeu orice atribute... Adevărul se găseşte în echilibrul dintre cele două extreme". „El este Primul şi Ultimul, cel din afară şi cel dinlăuntru, cunoscător al tuturor lucrurilor."[34]

La rândul lui, misticismul **iudaic** prezintă şi el această particularitate specială. Deşi, aşa cum este firesc, porneşte de la aceeaşi idee a imposibilităţii umanităţii de a percepe esenţa lui Dumnezeu, există şi în cazul iudaismului un vag şi aparent caracter pozitiv (citeşte „catafatic"). După cum arată Daniel Matt[35]: „adevărata esenţă a lui Dumnezeu nu poate fi pătrunsă decât de Dumnezeu însuşi [...]. Orice este vizibil şi orice poate fi perceput cu gândul este mărginit. Orice este mărginit, este finit. Orice este finit, nu este nediferenţiat. În sens invers, nemărginitul este numit *Ein Sof*, Infinit. Este nediferenţierea absolută în unicitatea sa perfectă şi neschimbătoare...". Aşadar, Dumnezeu este indefinibil, dar există ceva care se poate spune despre El, că ESTE. „Eu sunt cel ce sunt", spune Domnul în *Tanach* (*Ieşirea,* 3:14), enumerând substantive precum Viaţa, Adevărul, Lumina etc. La rândul lui, Gershom Scholem[36] completează: „*Ein Sof* este perfecţiunea absolută în care nu există distincţii şi diferenţieri, şi nici chiar voliţie, după

unii. Nu se reveleazǎ într-o formǎ care sǎ facǎ posibilǎ cunoaşterea naturii sale, şi nu este accesibil nici gândului celui mai intim... al contemplatorului. Şi mai îndrǎzneţ este conceptul de *ayin* sau *afisah* («nimic», «nimicitate»), ca prim pas al manifestǎrii lui *Ein Sof*. În esenţǎ, aceastǎ nimicitate este bariera cu care se confruntǎ intelectul uman atunci când ajunge la limita capacitǎţii sale. Cu alte cuvinte, este o afirmaţie subiectivǎ conform cǎreia existǎ o lume pe care nici o fiinţǎ creatǎ nu o poate înţelege intelectual şi care de aceea nu poate fi definitǎ decât ca «nimicitate»".

NOTE

1 Frithjof Schuon, *Despre unitatea transcendentǎ a religiilor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 27.

2 Ioan Petru Culianu, *Cǎlǎtorii în lumea de dincolo*, idem, p. 52.

3 Vasile Tonoiu, *Hermeneutici existenţiale şi deconstrucţii explicative ale „sacrului"*, în *Raţiune şi credinţǎ*, Bucureşti, Editura Ştiinţificǎ şi Enciclopedicǎ, 1988.

4 Aşa cum apare în *Cursul de filosofia religiei* al lui Lucian Blaga, idem.

5 Jalaluddin Rumi, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany, New York, State University of New York Press, 1983, p. 49.

6 'Abd al-Kader, *The Spiritual Writings of 'Abd al-Kader*, Albany, New York, State University of New York Press, 1995, p. 111.

7 Gershom Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem: Keter Publishing House Jerusalem Ltd., 1974, p. 98.

8 Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1997, p. 213.

9 Angela of Foligno, *Angela of Foligno: Complete Works*, Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1993, p. 294.

10 Swami Prabhavananda & Christopher Isherwood, *How to Know God: The Yoga Aphorisms of Patanjali*, New York: New American Library, 1953, p. 12.

[11] Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, New York, Ramakrishna-Vivekananda Center, 1942, 1948, 1958, p. 209-210.

[12] Lao Zi, *Cartea despre Dao şi Putere*, cu ilustrări din Zhuang Zi, idem.

[13] Alexandra David-Neel, *Tainele învăţăturilor tibetane*, idem, p. 94. Fără a face o paralelă de identitate, nu putem să nu remarcăm foarte interesanta asemănare dintre vacuitatea tibetană, *Tao* chinezesc şi *Ein Sof*-ul iudaic. Nu ne referim aici numai la faptul că toate au fost cel mai adesea greşit înţelese, interpretate şi, în final, traduse în analizele occidentale prin „neant", ci şi la evidentele caracteristici comune ale acestor trei concepte. Pe de altă parte, dacă există o bază pentru a considera că regăsim o noţiune oarecum comparabilă şi în hinduism, unde lui Brahman i se atribuie şi (dar nu numai) calificativul *sunyata* (echivalent cu vacuitatea), conceptul lipseşte cu desăvârşire din creştinism şi islamism (nu trebuie confundat cu caracterul necreat al divinităţii şi nici cu conceptul de creaţie *ex nihilo*). Faptul este cel puţin paradoxal, dacă ne amintim că ambele religii îşi au bazele în iudaism.

[14] Aşa cum este redată şi explicată de Alexandra David-Neel în *Tainele învăţăturilor tibetane*, idem, p. 45-48. Este vorba de Ignoranţă, Samskara (alcătuiri mintale), Conştiinţă-cunoaştere, Nume şi Formă (corporalitate-gândire), Sfera simţurilor (simţurile şi obiectul lor, mintea – considerată al şaselea simţ), Contact, Senzaţie, Dorinţă-sete, Prehensiune, Existenţă (devenire), Naştere, Bătrâneţe-moarte.

[15] Michael Saso, *Buddhist and Taoist Notions of Transcendence*, în *Buddhist and Taoist Studies*, ed. de Michael Saso şi David W. Chippell (1977, University Press of Hawaii), p. 11.

[16] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Editura Paideia, Bucureşti, 1996.

[17] Jalaluddin Rumi, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, idem, p. 49.

[18] *The Upanishads*, Tomales, CA: Nilgiri Press, 1987.

[19] Însuşi termenul de Brahman aduce în discuţie o problemă interesantă: dacă, aşa cum arăta Lucian Blaga în *Cursul de filosofia religiei*, Brahman a reprezentat iniţial „cuvântul magic"

folosit de preoţii hinduşi în ritualurile religioase, pentru a ajunge în final să denumească divinitatea, el a identificat în acelaşi timp şi pe iniţiaţii practicanţi ai hinduismului, făcând din ei mai mult decât nişte simpli mijlocitori între oamenii obişnuiţi şi divinitate, ridicându-i la rangul de „om divin", o dată cu apariţia căruia s-a creat o nouă treaptă în apropierea de Dumnezeu.

20 Deşi nu fac obiectul prezentului studiu, totuşi merită menţionat faptul că există şi **mistici cu un caracter preponderent catafatic**. Vom aminti numai exemplul **zoroastrismului**, în care divinitatea supremă, Ahura Mazda (Pahlavi-Ohrmazd), traductibil prin „Dumnezeul cel Înţelept", este văzută ca fiind binele, creatorul lumii şi al tuturor lucrurilor, inclusiv al oamenilor. Lui i se opune Anghra Mainyu (Pahlavi-Ahriman), traductibil prin „Spiritul Distructiv", întruparea răului şi creator al tuturor relelor. Bătălia cosmică dintre bine şi rău va duce în final la distrugerea răului.

21 Aşa cum arată Vladimir Lossky în *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, idem, p. 59.

22 Mircea Eliade & Ioan Petru Culianu, *Dicţionar al religiilor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 68.

23 *Bodhidharma*, *The Zen Teaching of Bodhidharma*, New York: North Point Press, 1987, p. 21-23.

24 Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, New York: Harper Collins Publishers, Inc., 1993, p. 49.

25 *Vasishtha's Yoga*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1993, p. 377-378.

26 Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, idem, p. 211-213.

27 Meister Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, New York: Penguin Books USA, Inc., 1994, p. 236-237.

28 Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, idem, p. 122.

29 Lao Zi, *Cartea despre Dao şi Putere*, cu ilustrări din Zhuang Zi, idem.

30 Lao Zi, *Cartea despre Dao şi Putere*, cu ilustrări din Zhuang Zi, idem.

[31] Aşa cum într-adevăr a subliniat Lucian Blaga, în *Cursul de filosofia religiei*, idem.
[32] Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969, p. 188-189.
[33] 'Abd al-Kader, *The Spiritual Writings of 'Abd al-Kader*, idem, p. 85, 78.
[34] Ahmad Ibn 'Ata'Allah, *The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1996, p. 162, 182.
[35] Daniel C. Matt, *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*, New York: Harper Collins Publishers, 1995, p. 81, 29.
[36] Gershom Scholem, K*abbalah*, idem, p. 89, 94.

3. DEFININD INDEFINIBILUL

There are three most mystical unions; two natures in one person; three persons in one nature; one soul in two bodies. For though indeed they are really divided, yet they are so united, as they seem but one, and make rather a duality than two distinct souls.

Sir Thomas Browne, *Religio Medici*

Fiecare mistică propune o viziune proprie asupra lumii ca manifestare a lui Dumnezeu. Aşa, de pildă, în **budismul tibetan** existenţa este definită prin teoria vacuităţii. Sunt enumerate astfel optsprezece forme ale vacuităţii, care reprezintă tot atâtea atribute ale realităţii absolute spre care se îndreaptă paşii misticului – vacuitate interioară, vacuitate exterioară, vacuitate interioară şi exterioară, vacuitate vacua, mare vacuitate, vacuitate compusă, vacuitate necompusă, vacuitate în sens absolut, vacuitate infinită (în timp şi spaţiu), vacuitate fără început şi fără sfârşit, vacuitate înglobând totul, vacuitate prin sine, vacuitate de toate lucrurile (lipsită de tot), vacuitate neimaginară (sau neimaginată), vacuitate de caracter propriu (fără semne caracteristice), vacuitate de proprietăţi, vacuitate lipsită de propria-i substanţă, vacuitatea substanţei (lipsită de virtuţi eficiente)[1].

La rândul lui, misticismul **hindus** vede lumea simţită a multiplicităţii fenomenale ca un văl iluzoriu – *maya* – produs de Brahman pentru a se acoperi. În spatele acestei multiplicităţi iluzorii se ascunde unicitatea reală a fiinţei impersonale a divinităţii. Brahman este astfel suma contrariilor, iar unul dintre atributele sale este vacuitatea.

Misticismul **taoist** introduce conceptul de Tao (Dao), definit ca lege a schimbării şi alternanţei celor două principii complementare, *yin* şi *yang*, dar şi ca „formă fără de formă, imagine a nefiinţării, nedesluşită şi obscură şi conţinând în sine prototipurile şi esenţele tuturor lucrurilor".[2]

Pornind de la ideea că procesul care, în creaţie, se îndreaptă aparent în exteriorul lui Dumnezeu nu este altceva decât partea exoterică a aceluiaşi proces care se întâmplă, în ultimă instanţă, înlăuntrul Lui, misticismul **iudaic** identifică zece atribute ale divinităţii, numite *Sefirot* – Keter (coroana), Hokhmah (înţelepciunea), Binah (inteligenţa), Gedullah (măreţia) sau Hesed (bunătatea/mila), Gevurah (puterea/rigoarea), Tiferet (frumuseţea), Netzach (victoria), Hod (gloria), Yesod (temelia) şi Malkhut (regatul). În spatele acestei aparente multiplicităţi se află unicitatea arborelui sefirotic.

O variantă opusă propune misticismul **creştin**, prin concepţia de creaţie *ex nihilo*. Aici actul creaţiei este văzut ca o lucrare a voinţei (pusă în contrast cu firea), având loc în afara lui Dumnezeu, care aşază neantul alături de plinătatea Sa.[3] Aşa apare distincţia dintre fiinţa lui Dumnezeu (văzut ca Treime) sau natura Sa propriu-zisă – inaccesibilă, incognoscibilă, necomunicabilă – şi energiile sau lucrările dumnezeieşti, prin care El se comunică şi se dăruieşte.

Prin contrast, misticismul **islamic** se bazează pe concepţia stratificării existenţei, cel mai adânc strat fiind substanţa divină. Exact invers decât în cazul hinduismului brahmanic, realitatea este văzută ca fiind formată dintr-o serie de veşminte pe care divinitatea le îmbracă pentru a se face vizibilă. Teoria emanaţionistă a celor zece Intelecte aduce foarte mult, în mod nesurprinzător, cu cele zece Sefirot-uri iudaice.

Aşadar, se observă că, indiferent de felul în care este văzut obiectul divin şi imaginat modul în care se poate petrece unirea cu acesta, fie că este vorba de disiparea eului şi „trecerea dincolo" prin inacţiune, drum direct şi iluminare instantanee[4], sau de regăsirea eului primordial cu accesarea universului emanaţiei prin vizualizarea culorilor[5], în toate cele

şase mistici fundamentale la care se raportează analiza de faţă se regăsesc trei elemente comune ce caracterizează realitatea absolută spre care tinde misticul: faptul că **această realitate este necreată, omniprezentă şi incognoscibilă**. Împrumutând conceptele filosofiei, putem spune că regăsim aici **atributele Unului**. De fapt, indiferent de religie şi indiferent dacă le numesc ca atare sau doar implicit, preocuparea tuturor misticilor este să analizeze relaţia dintre divinitatea văzută ca Unu şi lumea văzută ca manifestare a acesteia, sub forma Multiplului. În fond, orice demers mistic se constituie din două componente: încercarea de a ajunge de la Multiplu la Unu şi efortul de a determina manifestarea sau dezvăluirea Unului în Multiplu. Fireşte, trecerea dintre cele două planuri şi relaţia dintre cele două regimuri poate cunoaşte forme specifice fiecărei religii şi chiar fiecărui mistic în parte, tot aşa cum căutarea Unului se poate face prin eliminarea Multiplului sau prin cufundarea în el, în funcţie de felul cum sunt interpretate cele două concepte, de la caz la caz. De aceea, ne propunem ca, pentru început, să urmărim numai felul cum sunt redate atributele Unului la diverşi mistici.

3.1. CARACTERUL NECREAT AL DIVINITĂŢII

Far or forgot to me is near,
Shadow and sunlight are the same.
The vanished gods to me appear,
And one to me are shame and fame.
Ralph Waldo Emerson, *Brahma*

Urmărind redarea caracterului necreat al divinităţii în **budismul Zen**, unul dintre cele mai reprezentative exemple îl găsim în analiza făcută de Dennis Genpo Merzel[6] asupra cărţii *Verses on the Faith Mind*, din care citām: „Aceste forme diverse au dimensiuni şi aspecte diferite, şi totuşi au o singură esenţă... A realiza această esenţă unică înseamnă a te

elibera... Cel de-al Şaselea Patriarh a numit-o «esenţă a minţii» ... Aici, cel de-al Treilea Patriarh o numeşte «esenţa atemporală a sinelui». Bankei a numit-o «mintea nenăscută a lui Buddha». Toate aceste denumiri se referă la acelaşi lucru: la natura budistă, la adevăratul sine. Această esenţă nu este născută şi nu poate muri niciodată. Existenţa ei este eternă. Unii o numesc energie, alţii o numesc spirit. Dar ce este, de fapt? Nimeni nu ştie. Orice concept am folosi pentru a o descrie nu va putea constitui decât o analogie..."

Şi în **budismul tibetan** se reflectă caracterul necreat al acelui Unu spre care tinde misticul în cursul experienţei sale. Aşa cum arăta Alexandra David-Neel[7], pornind de la crezul budist exprimat în două fraze: „toate compusele sunt impermanente" şi „toate lucrurile sunt lipsite de ego (*atman*: „eu" sau suflet)", ceea ce urmăreşte de fapt misticul tibetan este trecerea dincolo de Cunoaştere prin negarea eului, adică prin îndepărtarea elementelor constitutive care formează ceea ce numim om, munte etc.

Pentru cazul misticismului **hindus**, un citat reprezentativ în această privinţă găsim în *Upanishade:* „Sinele suprem nici nu se naşte şi nici nu moare. Nu poate fi ars, mişcat, înţepat, tăiat, sau uscat. Situat deasupra oricăror atribute, Sinele suprem este martorul etern, întotdeauna pur, indivizibil şi necompus, mult deasupra oricăror simţuri şi a oricărui eu... El este omniprezent, deasupra oricărui gând, fără acţiune în lumea exterioară şi fără acţiune în lumea interioară. Detaşat de ceea ce este exterior şi de ceea ce este interior, acest Sine suprem purifică tot ce este impur" (*Atma Up.* 3). „Deşi toate galaxiile se nasc din el, El nu are formă şi determinare" (*Tejabindu Up.* 6)[8]. Un model asemănător apare la Sri Ramakrishna: „Jainiştii au convingerea absolută că numai Brahman este real, iar lumea este iluzorie. Toate aceste nume şi forme sunt iluzie, ca un vis. Ceea ce este Brahman nu poate descris. Nu se poate spune nici măcar că Brahman este o

Persoană, aşa cum cred jainiştii, adepţi ai filosofiei Vedanta".
„Gândiţi-vă la Brahman, Existenţa-Cunoaşterea-Beatitudinea

Absolută, ca la un ocean fără ţărm. Prin influenţa răcoroasă a iubirii lui *bhakta*, în unele locuri apa este transformată în blocuri de gheaţă. Cu alte cuvinte, din când în când Dumnezeu ia diverse forme în faţa celor ce-l iubesc şi li se arată acestora ca Persoană. Dar, o dată cu ridicarea Soarelui Cunoaşterii, blocurile de gheaţă se topesc. Atunci omul nu mai simte că Dumnezeu este o Persoană, şi nici nu mai vede formele lui Dumnezeu. Ceea ce este El nu poate fi descris. Cine să-l descrie? Cel care ar încerca să o facă ar dispărea, fiindcă nu şi-ar mai regăsi identitatea proprie."[9]

Dintre misticii **islamici** care au analizat caracterul necreat al Unului îl amintim pe Jalaluddin Rumi[10]: „Această Unicitate se află în partea opusă descrierilor şi stărilor. În spaţiul de joc al limbajului nu intră decât dualitatea". „Atributele Tale nu pot fi înţelese de cei simpli fără analogie, iar analogia alimentează ideea greşită a asemănării Tale cu cele create." „Frumuseţea Formei Nevăzute este deasupra oricărei descrieri – împrumută o mie de ochi iluminaţi, împrumută!" La rândul său, 'Abd al-Kader[11] menţionează: „Ne-manifestatul absolut nu poate fi descris prin nici o expresie care l-ar limita, separa sau include. Totuşi, orice aluzie se referă numai la El, orice definire îl identifică şi El este în acelaşi timp Manifestat şi Ne-manifestat" (*Mawqif* 132).

În ceea ce-i priveşte pe misticii **creştini**, unul dintre autorii reprezentativi din acest punct de vedere este Grigorie din Nazianz, care scrie despre Iisus, sub titlul „Întruparea celui Necreat": „O, apariţie nouă; o, conjunctură specială; cel care Există prin Sine se întrupează, cel Necreat se creează, Ceea ce nu poate fi conţinut este conţinut… Şi Cel ce oferă bogăţii sărăceşte, fiindcă îşi asumă sărăcia cărnii mele, ca eu să îmi pot asuma bogăţia Dumnezeirii sale" (*Oraţie* 38:13). „Cel ce este astăzi Om a fost odată Nesfârşitul. Ceea ce a fost continuă să fie; iară ceea ce nu a fost a devenit. La început a fost fără cauză; căci care este cauza lui Dumnezeu? Dar apoi pentru o cauză s-a născut. Şi acea cauză este ca tu să poţi fi salvat prin asta … A luat asupra Lui natura ta mai densă… Natura

Lui inferioară, Umanitatea, s-a îndumnezeit, pentru că era unită cu Dumnezeu, şi a devenit O singură Persoană, [...] natura lui superioară a prevalat aşa încât şi eu să mă pot îndumnezei tot aşa cum El s-a transformat în Om" (*Oraţie* 29:19, 20).[12] În cuvintele lui Nicolaus Cusanus[13], această viziune este redată astfel: „Dumnezeu este deci esenţa unică şi cea mai simplă a întregului univers..." şi „Esenţa tuturor esenţelor este fiecare esenţă în aşa fel încât este toate esenţele la un loc şi nici una dintre ele în mod individual...", sau „Dumnezeu nu este rădăcina contradicţiei, ci simplitatea însăşi dinaintea oricărei rădăcini..."

Pentru a exemplifica viziunea misticilor **taoişti** asupra calităţii necreate a Unului, putem apela la *Hua Hu Ching* a lui Lao Tzu[14]: „Cele numite s-au născut din cele nenumite... cele care există se trag din non-existent... lumea descriptibilă emanează dintr-o sursă indescriptibilă". „Dacă pleci în căutarea Dumnezeului Creator, te vei întoarce cu mâna goală. Sursa universului este în final incognoscibilă, un mare râu invizibil curgând la infinit printr-o vale lungă şi fertilă. Tăcut şi necreat, el creează toate lucrurile." Această viziune poate fi completată cu un citat din *Tao Te Ching:*

> Uită-te, nu poate fi văzut – este dincolo de formă.
> Ascultă, nu poate fi auzit – este dincolo de sunet.
> Prinde-l, nu poate fi ţinut – este intangibil.
> Toate acestea trei sunt indefinibile;
> De aceea sunt unite într-una singură (Tao).[15]

Mai mult, în *Hua Hu Ching* Lao Tzu adaugă:

> Tao dă naştere Unului.
> Unul dă naştere la yin şi yang.
> Yin şi yang dau naştere la toate cele ce sunt...
> Întregul complet este întregul complet.
> Şi tot aşa este orice parte a întregului complet...
> Dar nu încerca să înţelegi şi să armonizezi
> şi să faci, din toate, Unul.
>
> Universul este deja o unitate armonioasă;
> nu trebuie decât să o realizezi[16].

În cazul **iudaismului**, această concepţie este exprimată cel mai clar de misticul Isaac Luria[17]: „Înaintea celor Patru Lumi, nu exista decât Nesfârşitul, în Forma «El este Unul şi Numele Lui este Unul», într-o minunată unitate ascunsă... (Nici chiar Îngerii) nu au o concepţie a Nesfârşitului, binecuvântat fie El. Nu există intelect creat care să-l poată concepe, întrucât El nu are nici loc, nici limită şi nici nume". La rândul său, Yehuda L. Ashlag subliniază: „... toate numele şi apelativele discutate în înţelepciunea Kabbalei privesc numai Lumina născută din substanţa Creatorului, şi nu substanţa însăşi, pentru că în realitate nu există expresie nici a cuvântului şi nici a gândului care să poată reda substanţa Lui. (...) Astfel, acest Gând Unic al Creatorului este în acelaşi timp: cel care face totul, substanţa tuturor acţiunilor, instrumentul şi efortul, cel care atinge scopul, perfecţiunea şi răsplata aşteptată de cele create". Un alt mare mistic evreu, Nahmanide, citat de acelaşi Gershom Scholem[18], explică: „adevăratul sens al textului (*creatio ex nihilo*) este că toate lucrurile au apărut din nimicitatea absolută a lui Dumnezeu". În încheiere, dar nu în ultimul rând, mai menţionăm un citat din *Cartea Slavonică a lui Enoch*: „Am văzut măsura înălţimii lui Dumnezeu, fără dimensiune şi fără formă, care nu are sfârşit" (13:8).

Putem conchide, aşadar, că toate cele şase mistici fundamentale acordă realităţii absolute, divinităţii, şi deci Unului, un caracter neschimbător, fără început şi fără sfârşit, imaterial, infinit şi transcendent.

3.2. CARACTERUL OMNIPREZENT AL DIVINITĂŢII

They reckon ill who leave me out
When me they fly I am the wings
I am the doubter and the doubt
And I the hymn the Brahmin sings.
Ralph Waldo Emerson, *Brahma*

Pentru exemplificarea acestei concepţii în cazul **budismului tibetan**, un citat relevant apare la Sogyal Rinpoche[19]: „în noi, şi în toate fiinţele vii, natura lui Buddha este în mod fundamental esenţa cea mai intimă...”.

Pentru **hinduism**, reprezentativă din această perspectivă este *Bhagavad Gita:* „Aşa cum un rezervor nu este de mare folos când întreaga ţară este inundată, tot aşa scripturile aduc puţin folos omului iluminat care îl vede pe Dumnezeu peste tot” (*BG* 2:46). „La capătul mai multor renaşteri, înţeleptul caută refugiu în mine, văzându-mă peste tot şi în toate. Astfel de suflete mari sunt rare” (*BG* 7:19). „[Cei care urmează calea înţelepciunii spirituale] văd că acolo unde este Unul, acel Unu sunt eu [Dumnezeu]; acolo unde sunt mulţi, toţi sunt eu; ei îmi văd chipul peste tot” (*BG* 9:15). „Aducerea ofrandei este Brahman; ofranda făcută este Brahman. Brahman sacrifică ofranda în focul lui Brahman. Brahman este atins de cei care îl văd pe Brahman în orice acţiune” (*BG* 4:24)[20]. Şi Sri Ramakrishna aduce argumente în sprijinul acestei viziuni: „În calitatea lui de Conştiinţă, [Dumnezeu] este prezent în întregul univers al vieţuitoarelor şi non-vieţuitoarelor”.[21] Nu în ultimul rând, în *Upanishade* găsim: „Meditează şi realizează că această lume este umplută de prezenţa lui Dumnezeu” (*Shvetashvatara Up.* 1:12). „Tu eşti supremul Brahman, infinit şi totuşi ascuns în inima tuturor creaturilor. Tu eşti prezent în toate” (*Shvetashvatara Up.* 3:7).[22]

În cazul **islamismului**, omniprezenţa divinităţii o găsim

exprimată în mistica lui Ahmad Ibn ‘Ata’Allah: „... persistă în acea invocare până când unitatea lumii se va însuma pentru

tine într-o singură sferă, astfel încât cu ochiul inimii nu vei mai vedea în cele două lumi decât Unitatea"; „... în toate există un semn care arată Unitatea Lui".[23] Abu Bakr Muhammad ibn al-'Arabi spune şi el: „Orice numim altfel decât Dumnezeu, tot ceea ce numim univers, este legat de Fiinţa Divină ca umbra de om. Lumea este umbra lui Dumnezeu... Umbra este în acelaşi timp Dumnezeu şi altceva decât Dumnezeu. Tot ceea ce percepem este Fiinţa Divină în manifestările eterne ale posibilităţilor"[24]. Iar Jalaluddin Rumi adaugă: „Toate creaturile, ziua şi noaptea, sunt manifestări ale lui Dumnezeu. Unele ştiu ce fac şi sunt conştiente de manifestarea lor, altele nu sunt conştiente. Dar, indiferent de aceasta, manifestarea lui Dumnezeu este confirmată"[25]. „Dumnezeul unic şi-a manifestat prezenţa în toate cele şase direcţii celor cu ochii iluminaţi. Orice animal sau plantă au în faţă, ei contemplează grădinile Frumuseţii Divine. De aceea El le-a spus: Oriunde vă întoarceţi, vedeţi Faţa Lui (*Coran* 2:115)."[26]

Parabole asemănătoare ale omniprezenţei divinului găsim şi la misticii **creştini**, de la Apostolii Pavel („este un singur Dumnezeu şi Tată al tuturor, care este peste toţi, prin toţi, şi în noi toţi" – *Epistola către Efeseni* 4:6) şi Luca („ca ei să caute pe Dumnezeu şi, bâjbâind, să-l găsească, măcar că nu este departe de fiecare dintre noi. Căci în El avem viaţa, mişcarea şi fiinţa..." – *Faptele Apostolilor* 17:27-28) şi până la misticii „consacraţi". În *Oraţiile* sale Grigorie din Nazianz (329-390 e.n.) spune: „Şi El este numit Cuvântul, pentru că este legat de Tată precum Cuvântul de Minte; [...] Şi dacă cineva spune că I-a fost dat acest Nume pentru că El există în toate cele ce sunt, nu greşeşte" (*Oraţie* 30:20).[27] Şi Nicolaus Cusanus explică: „Dumnezeu include creaţia, fiindcă prin Dumnezeu toate lucrurile sunt Dumnezeu. În acelaşi timp Dumnezeu reprezintă creaţia în diversitatea ei, pentru că Dumnezeu se regăseşte în diverse lucruri tot aşa cum adevărul se regăseşte într-o imagine"; „... căutaţi pe Dumnezeu cu osârdie, căci pe Dumnezeu, care este peste tot, este imposibil să nu-l găseşti dacă îl cauţi aşa cum trebuie... Pe Dumnezeu îl căutăm aşa

cum trebuie atunci când, respectând numele Domnului, mergem cu lauda Lui până la limita puterii naturii noastre umane".[28] Tot la Nicolaus Cusanus mai găsim: „*Posse* însăşi (adică Dumnezeu în Potenţa sa Nelimitată) se manifestă în toate aşa cum *posse* (potenţialul) lui Aristotel se manifestă în cărţile lui, nu [se poate spune] că acestea îl redau perfect, deşi o carte poate fi mai bună decât alta, ci că aceste cărţi au fost scrise numai pentru ca mintea lui să aibă posibilitatea de a se revela... Pentru că mintea sigură este ca o carte intelectuală care vede în ea însăşi intenţia autorului (Dumnezeu)".

Nici din misticismul **taoist** nu lipseşte referirea la omniprezenţa lui Tao. În *Hua Hu Ching*[29] al lui Lao Tzu citim: „[Tao] este întotdeauna prezent şi întotdeauna disponibil... Dacă vrei să trăiască în tine, îl vei vedea peste tot, chiar şi în cele mai obişnuite lucruri". „Lumile şi particulele, trupurile şi fiinţele, timpul şi spaţiul: toate sunt manifestări tranzitorii ale lui Tao."

În cazul **iudaismului**, *Tanachul* face prima remarcă despre acest lucru: „Unde mă voi duce departe de Duhul Tău? Şi unde voi fugi departe de Faţa Ta? Dacă mă voi sui în ceruri, Tu eşti acolo; dacă îmi voi face patul în Locuinţa Morţilor, iată-te şi acolo; dacă voi lua aripile zorilor şi mă voi duce să locuiesc la marginea mării, şi acolo mâna Ta mă va conduce şi dreapta Ta mă va ţine" (*Psalmi* 139:7-10). Şi Moses de Leon, în cartea sa, *Sefer ha-Rimmon*, spune că adevărata esenţă a lui Dumnezeu este „deasupra şi dedesubt, în cer şi pe pământ, şi nu este existenţă alta decât a Lui". În variantele târzii ale *Zoharului*, una dintre cărţile de bază ale misticismului iudaic, (în *Ra'aya Meheimna* şi *Tikkunim*) se menţionează: dacă Dumnezeu stă departe de lume, el este în acelaşi timp în interiorul ei („El este în aceeaşi măsură afară şi înăuntru") şi El „umple totul şi determină totul"; totuşi această imanenţă nu ar justifica o viziune personalistă şi teistă asupra Lui. „Fiecare fiinţă are o existenţă secundară proprie, separată de Dumnezeu, dar aceasta dispare în faţa privirii pătrunzătoare a misticului care descoperă unitatea esenţei din spatele ei", explică Gershom Scholem.[30]

O descriere detaliată a semnificaţiei termenilor kabbalistici referitori la Unitatea divinului o face Yehuda Ashlag[31]: „Vechii kabbalişti (se referă la) «Ehad, Yahid, Myuhad», «Unul, Singurul, Puternicul». «Ehad» semnifică faptul că Dumnezeu este prezent în mod egal în toate lumile. «Yahid» înseamnă că totul se naşte din El, şi, deşi apare în faţa noastră în multiplicitatea sa de abundenţă, în El, în Sursă, totul este unitate, în însăşi Substanţa Lui. Toată abundenţa vine din Singura Origine în care nu se pot discerne diferenţe. Astfel, având Abundenţa Raiului ca Sursă, nu poate fi definit. «Myuhad» se traduce prin faptul că, deşi în cursul Creaţiei se petrec multe lucruri, Puterea Unică este cea care le realizează pe toate. În final, toate aceste acţiuni multiple sunt reduse la Faza Unică prin care sunt înglodate în Unitatea Lui...” Aceeaşi concepţie este exprimată şi de Maimonide, prin cuvintele: „El ştie, El e ceea ce este cunoscut şi el este Cunoaşterea”. „Nu există substanţă în lume, nici din cele pe care le percepem prin simţuri şi nici din cele pe care le concepem cu mintea, care să nu fie cuprinsă în Creator. Totul emană de la El. De aceea, chiar şi ceea ce vedem ca fiind contrar Lui sau diferit de El constituie doar o singură Substanţă unificată.”

Aşadar, prin caracterul omniprezent al divinului, recunoscut ca atare de toate misticile, respectiv prin transcendenţa care „coboară”, se poate identifica, de fapt, prezenţa Unului în Multiplu.

3.3. CARACTERUL INCOGNOSCIBIL AL DIVINITĂŢII

If the red slayer thinks he slays
Or if the slain thinks he is slain
They know not well the subtle ways
I keep and pass and turn again.

Ralph Waldo Emerson, *Brahma*

O definiţie originală a caracterului incognoscibil al Unului o găsim, în cazul **budismului tibetan**, în *Dhammapada:* „Prostul acumulează cunoştinţe spre propriul lui dezavantaj. Cunoaşterea îl distruge puţinul pe care îl posedă şi îl strică la cap”.[32]

Şi **budismul Zen** abordează acest subiect, în *Bodhidharma*[33]: „Dacă ştii că totul vine din minte, nu te ataşa. O dată ce te raportezi la ceva, nu mai eşti conştient. Dar, în momentul când îţi vezi propria natură, întregul Canon devine doar o poveste. Miile de *sutra* şi *shatra* ale sale nu fac decât să limpezească mintea. Înţelegerea vine la mijlocul frazei. La ce bun doctrinele? Adevărul suprem este dincolo de cuvinte. Doctrinele sunt cuvinte. Nu sunt Calea. Calea nu cunoaşte cuvinte. Cuvintele sunt iluzii... Nu te agăţa de aparenţe, şi vei străpunge toate barierele...“ „Dacă îţi poţi vedea propria natură, nu ai nevoie să citeşti sutre sau să invoci pe Buddha. Erudiţia şi cunoaşterea nu sunt numai inutile, dar îţi şi întunecă conştienţa. Doctrinele sunt făcute numai ca să îţi dea măsura minţii. O dată ce îţi vezi mintea, de ce să mai dai atenţie doctrinelor?“

Un exemplu excelent al viziunii mistice asupra imposibilităţii cunoaşterii divinităţii găsim în **hinduism**, la Sri Ramakrishna[34]: „Ce câştigă oamenii încercând să raţioneze asupra cuvintelor din scripturi? Ah, proştii de ei! Se omoară raţionând despre Cale. Dar nu pornesc niciodată pe ea. Ce păcat!“ „O rază de lumină de la Zeiţa Înţelepciunii uimeşte o mie de savanţi.“ „[Dumnezeu] este, fără îndoială, de necunoscut de către mintea obişnuită, dar poate fi cunoscut de către mintea pură. Mintea şi intelectul devin pure în momentul când sunt eliberate de orice fel de ataşare...“ *Upanishadele*[35] completează: „Ignorantul crede că Sinele poate fi cunoscut prin intelect, dar iluminatul ştie că el este dincolo de dualitatea cunoscătorului şi a cunoscutului“ (*Kena Up.* 2:3). „Strălucitor, dar ascuns, Sinele sălăşluieşte în inimă. Tot ce mişcă, răsuflă, se deschide şi se închide trăieşte în Sine. Sinele este sursa iubirii şi poate fi cunoscut prin iubire, dar nu şi prin raţiune. El este scopul vieţii. Atinge acest scop!“ (*Mundaka Up.*, Partea 2, 2:1). Chiar şi Patanjali[36] adaugă: „... mintea este ... un obiect de percepţie ca şi lumea exterioară. Atman (sufletul), adevăratul clarvăzător, rămâne necunoscut...“.

Şi misticii **islamici** dau dovadă de ingeniozitate în explicaţiile pe care le propun cu privire la cunoaşterea lui

Dumnezeu. În scrierile lui Ahmad Ibn ‘Ata’Allah[37] se poate citi: „[*Imam al-Ghazali*] Dumnezeu este mult prea mare pentru ca simţurile să-l poată percepe, sau pentru ca logica şi raţiunea să poată pătrunde în adâncimile Maiestăţii Sale, sau pentru ca oricine altcineva decât El Însuşi să-L poată cunoaşte. Până la urmă, nimeni nu-l cunoaşte pe Dumnezeu în afară de Dumnezeu însuşi. Cea mai înaltă treaptă a cunoaşterii pe care o pot atinge slujitorii Săi este realizarea faptului că adevărata cunoaştere gnostică a lui Dumnezeu le este inaccesibilă. Mai mult decât atât, nimeni nu poate concepe întreaga semnificaţie a acestui adevăr, cu excepţia unui Profet sau a unui sfânt drept (*siddiq*). Profetul s-a exprimat clar spunând: Nu pot enumera căile de a-Ţi aduce laude; Tu eşti aşa cum Te-ai descris pe Tine însuţi. Iar sfântul drept spune: Incapacitatea de a atinge starea de conştienţă reprezintă conştienţa“. Jalaluddin Rumi arată, la rândul lui: „În timp ce teologii mormăie şi bat câmpii despre necesitatea şi libera alegere, cel care iubeşte şi cel iubit se atrag şi se întrepătrund“. „Această încrengătură intelectuală te ţine învăluit în orbire.“[38] „Marii savanţi ai timpului împart firul în patru în toate ştiinţele. Au acumulat cunoaşterea totală şi stăpânirea completă asupra lucrurilor care nu au nimic a face cu ei. Dar ceea ce este mai important şi mai aproape lor decât orice altceva, propriul eu, marii savanţi nu-l cunosc.“[39]

În cazul **creştinismului**, primul mistic la care regăsim aceeaşi viziune asupra cunoaşterii divinităţii este însuşi Apostolul Pavel: „Căci înţelepciunea lumii acesteia este o nebunie înaintea lui Dumnezeu. De aceea este scris: El prinde pe cei înţelepţi în vicleniile lor. Şi iarăşi: Domnul cunoaşte gândurile celor înţelepţi, ştie că sunt deşarte“ (*1 Corintieni*, 3:19-20) şi „Cunoştinţa îngâmfează, pe când dragostea zideşte. Dacă cineva socoteşte că ştie ceva, încă n-a cunoscut cum trebuie să cunoască“ (*1 Corintieni*, 8:1-2). La rândul ei, Angela Foligno a constatat în cursul experienţelor ei mistice că „Bucuria

sfinţilor este o bucurie a neînţelegerii; ei înţeleg că nu pot

înţelege. Indiferent cât de departe se poate întinde înţelegerea

sufletului, nu reprezintă nimic în comparaţie cu ceea ce simte sufletul când se ridică deasupra sieşi şi ajunge la pieptul lui Dumnezeu. Numai atunci sufletul înţelege, îşi găseşte fericirea, şi se odihneşte în bunătatea divină; dar nu poate aduce înapoi nici o explicaţie despre această stare, fiindcă se situează dincolo de ceea ce poate concepe inteligenţa, şi dincolo de cuvinte; dar în această stare sufletul înoată".[40] Şi Sfânta Caterina din Siena l-a auzit pe Dumnezeu spunându-i în cursul unei viziuni: „Nu îţi poţi imagina cât este de mare prostia oamenilor. Nu au raţiune şi discernământ; le-au pierdut când şi-au pus speranţa în ei înşişi şi încrederea în cunoştinţele lor".[41] Nicolaus Cusanus îi vorbeşte lui Dumnezeu: „Aşadar, trebuie să sar peste acest zid al viziunii invizibile pentru a ajunge acolo unde poţi fi găsit. Dar acest zid este în acelaşi timp totul şi nimic. Pentru că tu, care eşti în acelaşi timp toate lucrurile şi nimic în particular, sălăşluieşti în interiorul acestui zid imens pe care nici o capacitate naturală nu îl poate escalada prin propriile puteri".[42] Iar Sfântul Ioan al Crucii adaugă: „... pentru a ajunge la uniunea cu înţelepciunea lui Dumnezeu, sufletul trebuie să procedeze prin necunoaştere, mai degrabă decât prin cunoaştere..."[43].

Pentru **taoism**, reprezentativă din această perspectivă este mistica lui Chuang Tzu:

A numi Tao înseamnă a numi nimic
Tao nu este numele (a ceva creat).
„Cauza" şi „întâmplarea" nu au semnificaţie pentru Tao
Tao este un nume care indică fără să definească.
Tao este dincolo de cuvinte şi dincolo de lucruri.
Nu se exprimă nici în cuvinte şi nici în tăcere.
Acolo unde nu mai este nici cuvânt şi nici tăcere
Acolo poate fi simţit Tao.[44]

Dintre **misticii iudaici** preocupaţi de această problemă poate fi citat Yehuda Ashlag[45]: „Toată înţelepciunea Kabbalei se referă la problemele spirituale, care nu ocupă timp şi spaţiu". Daniel Matt[46] comentează şi el: „Esenţele intime, subtile pot fi contemplate numai prin înglobarea lor, şi nu prin cunoaştere. Adevărata esenţă a lui Dumnezeu nu poate fi

pătrunsă decât de Dumnezeu însuşi [...]. Orice este vizibil şi orice poate fi perceput cu gândul este mărginit. Orice este mărginit, este finit. Orice este finit, nu este nediferenţiat. În sens invers, nemărginitul este numit *Ein Sof*, Infinit. Este nediferenţierea absolută în unicitatea sa perfectă şi neschimbătoare... Aşa cum este scris, cei drepţi trăiesc după credinţă”. Chiar şi *Tanachul* menţionează: „Încrede-te în Domnul din toată inima ta şi nu te sprijini pe înţelepciunea ta” (*Kethuvim – Proverbe* 3:5).

Rezultă, aşadar, că în toate cele şase mistici fundamentale divinul, Unul, nu este nici materie şi nici formă. Nu este cognoscibil şi nici nu poate fi înţeles. Diferenţa de regim este deci absolută.

NOTE

[1] Alexandra David-Neel, *Tainele învăţăturilor tibetane*, idem, p. 88.

[2] Dinu Luca, în Introducerea la *Cartea despre Dao şi Putere* a lui Lao Zi.

[3] Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, idem.

[4] Aşa cum arată Alexandra David-Neel, care subliniază că nu este vorba de o Cunoaştere trecută într-un „dincolo”, ci de o trecere dincolo de Cunoaştere (*Tainele învăţăturilor tibetane*, idem).

[5] Aşa cum o descrie Ioan Petru Culianu în *Călătorii în lumea de dincolo*, idem.

[6] Dennis Genpo Merzel, *The Eye Never Sleeps: Striking to the Heart of Zen*, Boston, Shambhala Publications, Inc., 1991, p. 93. Una dintre temele cărţii este analiza primului poem cunoscut al budismului Zen, scris, după toate probabilităţile, de către al treilea Patriarh al acestei religii, în a doua jumătate a secolului al VI-lea e.n.

[7] Alexandra David-Neel, *Tainele învăţăturilor tibetane*, idem.

[8] *The Upanishads*, idem, p. 242, 239.

[9] Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 209.

[10] Jalaluddin Rumi, *The Sufi Path of Love*, idem, p. 275, 277, 263.

[11] 'Abd al-Kader, *The Spiritual Writings of 'Abd al-Kader*, idem, p. 87.

[12] Gregory of Nazianzus, *Orations*, traduse în limba engleză sub supravegherea editorială a lui Philip Schaff şi Henry Wace.

[13] Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, idem, p. 120, 108, 212.

[14] Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, New York: Harper Collins Publishers, 1992, p. 38, 39.

[15] Lao Tzu, *Tao Te Ching*, New York, Vintage Books, 1972, p. 14.

[16] Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 46.

[17] Yehuda L. Ashlag, *A Study of the Ten Luminous Emanations from Rabbi Isaac Luria*, New York: Press of the „Research Centre of Kabbalah" for the Dissemination of the Study of Kabbalah, 1969, p. 89, 56, 37.

[18] Gershom Scholem, *Kabbalah*, idem, p. 95.

[19] Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, idem, p. 59.

[20] *The Bhagavad Gita*, Tomales, CA, Nilgiri Press, 1985.

[21] Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 272.

[22] *The Upanishads*, idem, p. 219, 223.

[23] Ahmad Ibn 'Ata'Allah, *The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, idem, p. 100, 142.

[24] Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, idem, p. 191.

[25] Jalaluddin Rumi, *Signs of the Unseen: The Discourses of Jalaluddin Rumi*, Putney, Vermont: Threshold Books, 1994, p. 184.

[26] Jalaluddin Rumi, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, idem, p. 306.

[27] Gregory of Nazianzus, *Orations*, idem.

[28] Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, idem, p. 137, 223.

[29] Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 22, 33.

[30] Gershom Scholem, *Kabbalah*, idem, p. 147-148.

[31] Yehuda L. Ashlag, *A Study of the Ten Luminous Emanations from Rabbi Isaac Luria*, idem, p. 28-29.
[32] *The Dhammapada*, Pembrokeshire (UK), 1993, p. 72.
[33] *Bodhidharma, The Zen Teaching of Bodhidharma*, idem, p. 31, 35.
[34] Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 332, 290, 372.
[35] *The Upanishads*, idem, p. 69-70, 113.
[36] Swami Prabhavananda & Christopher Isherwood, *How to Know God: The Yoga Aphorisms of Patanjali*, idem, p. 12.
[37] Ahmad Ibn 'Ata'Allah, *The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, idem, p. 113.
[38] Jalaluddin Rumi, *The Essential Rumi*, idem, p. 180, 66.
[39] Jalaluddin Rumi, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, idem, p. 148.
[40] Angela of Foligno, *Angela of Foligno: Complete Works*, idem, p. 239, 208.
[41] Catherine of Siena, *Catherine of Siena: The Dialogue*, Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1980, p. 286.
[42] Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, idem, p. 256.
[43] John of the Cross, *Ascent of Mount Carmel* (Cartea Întâi, capitolul 4, paragraful 5).
[44] Chuang Tzu, *The Way of Chuang Tzu*, translator/editor Thomas Merton, New York: New Directions Publishing Corporation, 1965, 25:11, p. 226.
[45] Yehuda L. Ashlag, *A Study of the Ten Luminous Emanations from Rabbi Isaac Luria*, idem, p. 55.
[46] Daniel C. Matt, *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*, idem, p. 113, 81, 29.

4. DEFININD ESENŢIALUL

4.1. CALEA ASCENDENTĂ

The strong gods pine for my abode,
And pine in vain the Sacred Seven;
But thou, meek lover of the Good!
Find me, and turn thy back on Heaven.
Ralph Waldo Emerson, *Brahma*

Orice mistic încearcă să găsească în textul sacru al religiei sale „reţeta" unirii cu divinul. Ceea ce rezultă de obicei din întâlnirea lui cu scrierile sfinte este topirea textului, care îşi pierde astfel corporalitatea, şi descoperirea unor noi dimensiuni în el, adică a unei noi realităţi, căutata realitate de „dincolo". Misticul reuşeşte să transforme textul, dând cuvântului sfânt un sens nesfârşit. În acest fel se deschide calea unei interiorităţi infinite în care apar permanent noi straturi ale acestuia. Sacralitatea constă tocmai în capacitatea textului de a se metamorfoza. Cuvântul absolut este lipsit de semnificaţie, dar poartă în sine sarcina semnificaţiei. În aceasta constă de fapt caracterul specific de cod, de text-cheie, al exegezei mistice. Aşa cum arată Gershom Scholem[1], noua revelaţie la care misticul devine astfel părtaş este ca o cheie a revelaţiei care se pierde, lăsând în urmă doar impulsul nesfârşit de a o căuta.

Dat fiind că nu toţi misticii provin din rândul clerului, suspendarea aceasta a sensului nu se rezumă, însă, numai la citirea textelor sacre. Ea se regăseşte şi în interpretarea, adesea orală, dar şi scrisă, a experienţelor de viaţă prin care trece misticul. În cele mai multe situaţii, rezultatul este o sumă

de consideraţii şi concluzii la care autorul/autorii ajung în urma respectivei experienţe. Acestea se pot constitui uneori în sfaturi

simple şi directe pentru cei interesaţi să urmeze această cale, dar de cele mai multe ori se transformă, din contră, în tot atâtea structuri încifrate ce trebuie decodificate la rândul lor. În general, limbajul mistic pierde capacitatea de a dezvălui şi ajunge, dimpotrivă, să voaleze. Cuvintele nu mai sunt destinate să spună ceva, ci sunt transformate în operatori ai detaşării. Din această perspectivă, textele mistice nu au valoare educativă. O excepţie de la această regulă o găsim în creştinism. De la Grigorie din Nazianz şi până la Angelus Silesius misticii creştini îşi povestesc, în cele mai variate forme literare, istoria personală. Pornind de la viziunile proprii, ei încearcă să găsească explicaţii şi să ofere puterea exemplului, ajungând chiar să *dea* reţete. Aşa cum arată Michel de Certeau[2], ceea ce caracterizează misticismul creştin, în special în Evul Mediu, este încercarea de a da relief anodinului prin efortul de a nu disocia esenţialul de nesemnificativ: discursul mistic transformă detaliul în mit, se agaţă de el, îl supradimensionează, îl multiplică, îl divinizează. Prin acest patos al detaliului se proiectează în continuum-ul interpretării suspendarea sensului, şi tot astfel „viaţa obişnuită se preface în efervescenţa unei neliniştitoare familiarităţi – frecventarea Celuilalt".

De fapt, se poate spune că, până la urmă, orice mistică se bazează pe o absenţă. Absenţa lui Dumnezeu, indiferent cărui motiv se datorează şi indiferent cum este explicată (în special în abordarea apofatică), determină căutarea a ceea ce s-a pierdut şi nu mai poate fi recuperat decât într-un alt spaţiu – acela de „dincolo", sau din „adevărata natură" –, singurul în care regăsirea mai este posibilă. Căutarea aceasta se mai poate traduce şi ca un proces continuu de devenire prin participarea la acel Unu divin, care este văzut fie ca o Fiinţă supremă cu care misticul doreşte să se întâlnească, fie ca un „Dincolo de Cunoaştere", unde vrea să ajungă.

Devenirea cunoaşte în cazul fiecărei mistici trepte specifice. Se pot identifica însă câteva puncte de întâlnire între cele şase mistici fundamentale, care reprezintă tot atâţia paşi comuni în drumul ce urcă dinspre Multiplu spre Unu.[3]

4.1.1. De la aparenţă la esenţă, o călătorie fantastică

I saw a man pursuing the horizon;
Round and round they sped.
I was disturbed at this;
I accosted the man.
„It is futile", I said,
„You can never –"
„You lie!" he cried,
And ran on.

Stephen Crane, *I Saw a Man Pursuing*

Pentru a putea porni în călătoria fantastică menită a-l apropia de divinitate, orice mistic trebuie să îndeplinească nişte condiţii de bază. Această reţetă o regăsim practic în toate cele şase religii fundamentale, nefiind greu de urmărit. „Lucrurile vieţii [mistice] de apoi se pot cunoaşte pe două căi, prin credinţă şi prin experienţă. Credinţa este calea comună stabilită de Dumnezeu în acest scop, întrucât cele ale Domnului şi ale vieţii de dincolo nu ne sunt cunoscute decât din auzite şi din predicile apostolilor. Experienţa le este dată celor puţini", spune Jean-Joseph Surin în Prefaţa la *Ştiinţa experimentală a lucrurilor din viaţa de apoi*[3]. Aşadar, toţi oamenii pot porni în această întreprindere fascinantă, dar puţini vor reuşi să ajungă până la capăt. Oricine îl poate cunoaşte pe Dumnezeu prin credinţă, dar numai un adevărat mistic are şansa (dar nu şi siguranţa) de a-l întâlni şi simţi „în direct".

Primul pas îl constituie distincţia dintre ego şi „adevărata natură". În mod firesc, aceasta s-ar traduce prin înţelegerea faptului că în fiecare dintre noi există, în stare latentă, „adevărata natură", aceea care permite perceperea/receptarea lui Dumnezeu. Dar pentru a ajunge la ea, pentru a o lăsa să se manifeste, sau, mai corect spus, pentru a o deschide revelaţiei divine, este nevoie să dăm deoparte ego-ul individual. Aşa cum arăta, în cazul **taoismului**, misticul Lao Tzu (în *Hua Hu Ching*)[4]: „Ego-ul este plin de nume şi idei... Dar numele şi ideile nu fac decât să

blocheze percepţia acestei Măreţe Unicităţi. De aceea este înţelept să le ignorăm. Cei ce trăiesc în interiorul ego-ului lor sunt în permanenţă surprinşi. Fiindcă claritatea şi iluminarea există în natura noastră intimă, pot fi recăpătate fără a te mişca nici un centimetru. Ţine minte: dacă poţi să încetezi orice activitate, natura ta integrală va apărea la suprafaţă”.

Descrierea dualităţii naturii umane o regăsim şi în **creştinism**, de exemplu la Grigorie din Nazianz[5]: „Ce este acest nou mister care mă preocupă? Mă simt mic şi mă simt mare, liniştit şi exaltat, muritor şi nemuritor, pământesc şi ceresc. Împărtăşesc condiţia lumii de jos şi pe cea a lui Dumnezeu, pe cea a cărnii şi pe cea a spiritului. Trebuie să fiu îngropat cu Hristos, să mă înalţ cu Hristos, să mă unesc cu El, să devin Fiul lui Dumnezeu, şi chiar Dumnezeu Însuşi” (*Oraţie* 7:23).

Nici la misticii **islamici** nu lipseşte această distincţie: „... totalitatea fiinţei noastre nu constă numai în partea pe care o numim în prezent persoana noastră, fiindcă această totalitate include şi o altă persoană, o parte transcendentă care ne rămâne invizibilă”, şi pe care Ibn 'Arabi[6] o descrie ca fiind „individualitatea eternă”.

Şi în *Upanishadele*[7] **hinduse** găsim: „Există două naturi, ego-ul distinct şi invizibilul Atman. Când cineva se ridică deasupra lui Eu, mie şi al meu, Atman se revelează ca adevăratul Sine” (*Katha Up.*, Partea 2, 3:13).

Pentru **budismul tibetan**, reprezentativ din acest punct de vedere este Sogyal Rinpoche[8]: „În tine trăiesc în permanenţă doi oameni. Unul este ego-ul, gălăgios, solicitant, isteric, calculat; celălalt este sinele spiritual ascuns, a cărui tăcută voce înţeleaptă foarte rar o auzi sau o cauţi”. Iar în cazul **budismului Zen**, regăsim în *Bodhidharma*[9]: „Buddha este adevăratul tău trup, mintea ta originală. Această minte nu are formă sau caracteristici, nici cauză sau efect, nici tendoane sau oase. Este ca şi spaţiul. Nu o poţi prinde. Nu este mintea de care vorbesc materialiştii sau nihiliştii. Cu excepţia unui *tathagata*, nimeni – nici un muritor, nici o fiinţă – nu o poate măsura”.

Singura excepţie o constituie misticismul **iudaic**, unde apar nu două, ci trei naturi umane. Astfel, după cum explica Gershom Scholem[10], în *Zohar*, una dintre cărţile cele mai reprezentative ale misticismului iudaic, găsim descrierea celor trei trepte pe care sufletul le cunoaşte, de jos în sus. Prima, numită *nefesh*, implică toate cele trei forţe, animală, vegetală şi cognitivă, care compun totalitatea psiho-fizică a omului. Prin contrast, a doua, *neshamah*, este o putere preocupată exclusiv de cunoaşterea mistică, iar a treia, *ruach*, reprezintă starea intermediară, care implică puterea etică de a distinge între bine şi rău. Fiind „parte a Divinităţii", *neshamah* nu poate face decât bine.[11]

Ajungem astfel la al doilea pas pe care trebuie să îl facă omul în drumul său de la aparenţă la esenţă – detaşarea. După ce a conştientizat existenţa în el a celor două naturi complementare, una care îl desparte şi una care îl apropie de divinitate, misticul îşi începe călătoria spre lumea interioară, în căutarea celei din urmă, a „adevăratei naturi", singurul loc în care unirea cu Dumnezeu este posibilă. Bineînţeles, pentru a putea purcede, trebuie ca în primul rând să se detaşeze de tot ceea ce îl leagă de lumea exterioară, deci, în primul rând, de dorinţă. Este evident că relaţia dintre dorinţă şi cunoaştere este biunivocă, întrucât cunoaşterea lucrului de dorit permite apariţia dorinţei şi, în acelaşi timp, crearea de noi obiecte susceptibile de a o satisface, iar dorinţa, la rândul ei, duce la dezvoltarea şi nuanţarea proceselor cognitive. Dorinţele diferenţiază net calea oamenilor de cea a cunoaşterii divinităţii. Diferenţa de regim este, din nou, absolută, şi o regăsim ca atare în fiecare caz. În cazul **taoismului**, este exprimată de misticul Lao Tzu[12]: „Firele pasiunii şi dorinţei ţes un păienjeniş strâns în jurul tău. Confruntările lumeşti te fac ţeapăn şi inflexibil. Capcana dualităţii este tenace. Legat, rigid şi prins în capcană, nu poţi simţi eliberarea. [...] Iubirea, ura, aşteptările: toate sunt ataşamente. Ataşamentul împiedică dezvoltarea adevăratei naturi a omului. [...] Majoritatea religiilor omenirii nu fac decât să întărească ataşarea la nişte concepte false precum sinele

şi celălalt, viaţa şi moartea, cerul şi pământul, şi aşa mai departe. Cei care se încurcă între aceste idei false sunt împiedicaţi să perceapă Unicitatea Integrală".

În cazul **creştinismului**, această concepţie este redată de Sfântul Ioan al Crucii[13]: „Este clar că dorinţele chinuie şi obosesc sufletul; fiindcă sunt ca nişte copii neliniştiţi şi nemulţumiţi, care cer tot timpul una sau alta mamei lor şi nu sunt niciodată satisfăcuţi. Şi tot aşa cum omul care sapă în căutarea unei comori se chinuieşte şi se oboseşte, tot aşa este chinuit şi obosit sufletul care încearcă să obţină ceea ce îi dictează dorinţele; şi, deşi în final ar putea să găsească (împlinirea acestora), va continua să fie chinuit, pentru că nu-şi va găsi niciodată mulţumirea".

Detaşarea de dorinţă apare şi la misticii **islamici**. Jalaluddin Rumi spune: „Toate neplăcerile tale se nasc din faptul că doreşti ceva ce nu poate fi posedat. Atunci când încetezi să mai doreşti, nu mai există nici neplăcerea".[14] „Dorinţa îndreptată spre lume l-a lăsat pe om fără Obiectul dorinţei sale."[15] „În fiinţa umană există asemenea dragoste, durere, imbold şi dorinţă încât, chiar dacă ar poseda o sută de mii de lumi, omul nu s-ar putea odihni şi nici nu şi-ar putea găsi pacea. Oamenii muncesc din greu în tot felul de meserii şi profesii, învaţă astrologia şi medicina, şi multe altele, dar nu îşi găsesc liniştea, pentru că ceea ce caută ei nu poate fi găsit. Cel iubit este numit «dilaram», pentru că inima îşi găseşte pacea prin intermediul lui. Cum şi-ar putea găsi liniştea prin orice altceva?"[16]

Şi în *Upanishadele*[17] **hinduse** se poate citi: „Cei ce zăbovesc şi duc dorul plăcerilor senzoriale sunt născuţi într-o lume a separării. Dar ajutaţi-i să-şi dea seama că sunt (una cu) Sinele, şi orice separare va dispărea" (*Mundaka Up.*, Partea 3, 2:2). „Când renunţă la toate dorinţele care sălăşluiesc în inimă, muritorul devine nemuritor" (*Katha Up.*, Partea 2, 3:14). „Omul este ceea ce este dorinţa sa cea mai adâncă.

Dorinţa noastră cea mai adâncă din această viaţă este cea care dă forma vieţii noastre viitoare. Aşadar, haideţi să ne

îndreptăm cea mai adâncă dorinţă spre realizarea Sinelui" (*Chandogya Up.*, capitolul 3, 14:1).

Nici misticii **budişti** nu fac excepţie. *Dhammapada*[18] ne învaţă că: „Foamea (de lucruri) este boala supremă. (...) Din dorinţă se naşte necazul, şi tot din dorinţă se naşte teama, dar cel ce se eliberează de dorinţă nu cunoaşte nici necazul şi nici teama. (...) Atunci când omul este învăluit de această dorinţă nefericită şi insistentă a lumii, necazurile lui se înmulţesc precum iarba după ploaie. (...) Nu există cale de satisfacere a simţurilor, nici chiar cu un duş de bani. Simţurile sunt făcute pentru a simţi puţina plăcere şi adevărata suferinţă. Atunci când un om înţelept înţelege asta, nu-şi mai găseşte nici o plăcere, ca discipol al lui Buddha, nici chiar în plăcerile cerului. În schimb, îşi va găsi plăcerea în eliminarea dorinţei".

Pentru cazul **iudaismului** se pot cita câteva comentarii ale lui Yehuda Ashlag: „(Rădăcina corupţiei) este voinţa de a primi, o fază diferită aflată în opoziţie cu cea a Creatorului, în care o astfel de voinţă nu există. (...) Trupul este preocupat de interesul pentru propria bunăstare. Aici se află cauza primară a distrugerii şi morţii în cazul umanităţii; tot aici este cauza inevitabilei nelinişti, a necazului şi frământării sufletului. Însăşi încercarea acestuia de a transforma voinţa trupului (adică voinţa de a primi), efortul de a transfera această unealtă de receptare în planul inteligenţei pentru a o transforma în receptacul al revelaţiei este o ocupaţie, o muncă. Acest rezultat poate fi obţinut numai prin studiul *Torei* şi respectarea preceptelor sale în scopul mulţumirii Creatorului. O dată ce acest proces este complet, realizăm imediat răsplata. Dar, atâta vreme cât nu transformăm voinţa de a primi în voinţă de a da, nu putem spera în abundenţa Lui cerească directă".[19]

Şi astfel atingem stadiul celui de-al treilea pas al călătoriei dinspre materie spre formă – renunţarea. Renunţarea poate consta în abandonarea oricărei preferinţe şi/sau a ideii de câştig personal. Este vorba, până la urmă, tot de o formă de detaşare de tot ce este lumesc, în vederea eliberării menită a lăsa divinităţii posibilitatea să se manifeste în „adevărata

natură“ din interiorul fiecăruia dintre noi. În cazul **taoismului**, un exemplu excelent găsim la Chuang Tzu[20]:

> Când încălţămintea se potriveşte, piciorul este uitat.
> Când centura se potriveşte, talia este uitată.
>
> Când inima este dreaptă, „pentru“ şi „împotrivă“ sunt uitate.
> Lipsit de îndemnuri, de obligaţii, de nevoi şi de atracţii:
> Abia atunci ai controlul asupra vieţii tale.
> (Atunci) eşti un om liber.

Upanishadele[21] **hinduse** ne învaţă la rândul lor: „Nu dori nimic. Totul aparţine Domnului. Dacă accepţi aceasta, poţi trăi o sută de ani. Numai în felul acesta poţi fi cu adevărat liber“ (*Isha Up.* 1-2). Sri Ramakrishna[22] explică: „Să-ţi spun adevărul: prezenţa omului în lume nu constituie o greşeală. Este însă nevoie să îţi îndrepţi mintea către Dumnezeu; altfel nu vei reuşi. Fă-ţi datoria cu o mână şi cu cealaltă ţine-te de Domnul. Când ţi-ai terminat treaba, îl vei ţine pe Dumnezeu cu ambele mâini“.

Nici **budismul Zen** nu se îndepărtează de la această abordare: „*Dana*, adevărata dăruire, înseamnă să dăruieşti fără să aştepţi nimic în schimb. Să dăm pur şi simplu, fără a căuta nimic, fără a dori nimic. Dacă dăruim pentru a obţine ceva, atunci nu mai este dăruire, ci cumpărare sau troc. Trebuie să dăruim fără a crea obligaţii. Ideea că trebuie să primim ceva în schimbul a ceea ce dăm este atât de puternică, încât în Orient a apărut conceptul conform căruia *dana* ne face merituoşi, iar în urma dăruirii altruiste putem aştepta cel puţin o apreciere ulterioară… practic aceeaşi atitudine ca şi încercarea de a câştiga ceva de pe urma aşa-numitei noastre dăruiri…“[23]

Renunţarea la cele lumeşti, tradusă prin abandonarea interesului personal şi făptuirea întru Dumnezeu, se regăseşte în aceeaşi măsură şi la misticii **islamici**. „Cei mai extraordinari dintre oamenii care fac fapte bune sunt cei care cel mai adesea îl amintesc pe Dumnezeu în toate circumstanţele“, explică Ahmad Ibn 'Ata'Allah[24]. La rândul lui, Jalaluddin Rumi[25] sfătuieşte: „Nu te lăsa preocupat de ego-ul înşelător şi de

implicaţiile lui. Tot ce nu este lucrarea lui Dumnezeu nu este nimic, nimic!" Chiar şi la 'Abd al-Kader[26] putem citi: „Tot ceea ce nu este Allah este «ascuns» în non-existenţă, chiar dacă celor învăluiţi în spiritualitate li se pare că are atributele existenţei. Dar înţeleptul nu se va preocupa cu ceea ce este non-existent şi nu îşi va face din cunoaşterea acestuia scopul acţiunilor sale" (*Mawqif* 4).

O poziţie diferită adoptă **creştinismul**. Ne vom opri pentru un moment la această diferenţă, prea interesantă pentru a fi trecută cu vederea. În contradicţie cu concepţia budistă de *dana*, ca dăruire fără a aştepta nimic în schimb, religia creştină introduce ideea de dăruire în scopul răscumpărării greşelii (păcatului). Nu vom intra în detalii legate de practica Bisericii în această privinţă, deşi ar fi instructiv. Vom menţiona numai opinia lui Meister Eckhart[27] din această perspectivă: „Dumnezeu nu este preocupat atât de ceea ce facem, cât de felul cum acţionăm în fiecare instanţă, arătându-ne dragostea pentru El în fiecare lucru. Cei pentru care Dumnezeu nu este suficient sunt lacomi. Răsplata muncii noastre ar trebui să fie faptul că ea este cunoscută Domnului şi că prin ea îl căutăm pe Dumnezeu. Ajungă-ne asta. Cu cât căutarea noastră este mai pură şi mai simplă, cu atât faptele noastre vor compensa păcatele". Totuşi, aceasta nu înseamnă că nu întâlnim, şi în mistica creştină, poziţii mai apropiate de viziunea generală a renunţării. Aşa, de pildă, Grigorie din Nazianz[28] spune în *Oraţiile* sale: „Mă dăruiesc pe mine şi tot ce am Spiritului, faptele şi cuvintele, nefăptuirea şi tăcerea, pentru ca el să mă poată susţine şi călăuzi, folosindu-mi mâna şi mintea şi limba după dreptatea şi dorinţa Lui, şi înfrânându-le aşa cum este drept şi se cuvine. Sunt un instrument al Domnului, un instrument raţional, un instrument potrivit şi folosit de acel artist abil, Spiritul. Ieri, lucrarea Lui a fost tăcerea. Am contemplat abstinenţa de la a vorbi. Va acţiona El asupra minţii mele astăzi? Cuvântul meu se va face auzit şi eu voi contempla vorbirea.

Nu sunt atât de vorbăreţ încât să doresc să vorbesc atunci când El este înclinat spre tăcere, nici atât de rezervat şi ignorant încât

să-mi potrivesc un ceas în faţa buzelor atunci când vine vremea să vorbesc: dar îmi deschid şi îmi închid uşa după dorinţa acelei Minţi, a acelui Cuvânt, a acelui Spirit, care constituie o Unică Divinitate înrudită“ (*Oraţie* 12:1).

O interesantă încercare de a reconcilia cele două poziţii poate fi identificată la misticii **iudaici**, la care nu lipsesc referirile la acest al treilea pas în calea spre întâlnirea cu divinitatea. Astfel, pornind de la prezumţia că dorinţa este inerentă naturii umane şi că ea nu poate fi negată, ci doar transformată, iudaismul propune o variantă intermediară. Renunţarea se va traduce, aşadar, prin faptul că omul nu va acţiona în scopul primirii unei răsplăţi, însă va fi deschis recompensei acordate de divinitate prin graţie. Nu trebuie să uităm concepţia conform căreia iluminarea este un dar. O explicaţie în acest sens găsim la Yehuda Ashlag[29]: „În timp ce omul îndeplineşte serviciul divin, în scopul mulţumirii Creatorului său, aşadar în timp ce acţionează în mod altruist, voinţa sa de a primi se transformă în voinţă de a dărui. Trebuie reamintit aici datul etern că omenirea nu se va putea lepăda niciodată de instinctul său natural de acumulare, sau de dorinţă. Acestea sunt încorporate şi născute în natura umană şi ele constituie intenţia vitală din Gândul Creaţiei. Totuşi, este posibilă transformarea voinţei de a primi în voinţa de a dărui. Astfel, deşi se află încă sub influenţa voinţei de a primi, omul nu va dori să primească abundenţa preţioasă şi elevată oferită lui de către Creator decât în măsura în care acest lucru îl încântă pe Dumnezeu. El acceptă răsplata numai pentru că este voinţa Creatorului ca fiecare suflet să se regăsească în, şi să se bucure de, Abundenţa Lui. Din moment ce într-un astfel de caz sufletul în sine este eliberat de orice dorinţă de a primi, el poate accepta tot ceea ce Creatorul revarsă asupra lui, fără să cunoască senzaţia insuportabilă a ruşinii şi disconfortului“.

Călătoria de la aparenţă spre esenţă, sau de la materie spre formă, continuă cu cel de-al patrulea pas – adoptarea unei atitudini de devoţiune şi umilinţă, care să permită manifestarea măreţiei lui Dumnezeu. Regăsim aici concepţia

lui Rudolf Otto[30] cu privire la sacru, acel *mysterium tremendum*, tradus prin fior, maiestate şi energie devorantă. Aşa cum arăta, la rândul lui, şi Gershom Scholem[31], vorbind despre cazul **misticii iudaice**, nu este vorba de teama de pedeapsa lui Dumnezeu, ci de fiorul resimţit în faţa măreţiei Domnului. „O dezbatere aprinsă a suscitat întrebarea dacă cea mai înaltă calitate în pregătirea unirii mistice cu divinitatea este dragostea pentru Dumnezeu sau teama de El… Mulţi kabbalişti considerau că adorarea Domnului «cu un sentiment de teamă pură şi sublimă», care înseamnă cu totul altceva decât frica de pedeapsă, era o realizare şi mai înaltă decât adorarea Lui cu dragoste… Pe de altă parte, însă, Elijah de Vidas, în cartea sa *Reshit Hokhmah*, apără primordialitatea iubirii. De fapt, ambele virtuţi duc la unirea mistică cu divinitatea.” În acelaşi spirit explică şi Daniel Matt[32] necesitatea atingerii stării de umilinţă în cadrul procesului de divinizare şi, respectiv, unire cu Dumnezeu: „Cum se face pregătirea în spiritul lui Hesed, dragostea? Prima metodă de pătrundere în misterul lui Hesed este prin ducerea până la extrem a iubirii pentru Dumnezeu, prin neabandonarea devoţiunii pentru nici un motiv, fiindcă nimic nu te poate atrage mai mult decât dragostea pentru Domnul… Starea esenţială care trebuie atinsă, cheia tuturor celorlalte, este umilinţa, fiindcă ea constituie primul aspect al Keterului, căruia i se subsumează toate celelalte. Atunci când cauţi în mod constant să ajungi la această stare, toate celelalte o urmează întru trezire. Fiindcă prima calitate a Keterului constă în faptul că acesta se consideră a fi nimic în faţa emanatorului său. Tot aşa omul trebuie să se considere ca fiind nimic. Aceasta duce la împlinirea tuturor calităţilor pozitive”.

Starea de umilinţă şi devoţiune în faţa divinităţii este caracteristică în aceeaşi măsură şi **creştinismului**. O regăsim în scrierile lui Nicolaus Cusanus[33]: „O, bunule Iisus, Tu eşti Copacul Vieţii în paradisul plăcerilor… De aceea, toţi cei care

visează să guste din hrana vieţii în paradisul plăcerilor trebuie

să se lepede de vechea viaţă de presupunere şi să îşi asume

noua viaţă de umilinţă, care are binecuvântarea ta". O regăsim, de asemenea, la Teresa d'Avila[34]: „este adevărat, totuşi, că acestea sunt lucruri pe care Dumnezeu le dăruieşte cui vrea, şi ni le-ar da şi nouă dacă l-am iubi la fel de mult cât ne iubeşte El pe noi" (*Sixth Mansions*, capitolul 4, paragraful 12). „Numai prin umilinţă Dumnezeu se lasă cucerit pentru a ne dărui tot ceea ce îi cerem..." (*Fourth Mansions*, capitolul 2, paragraful 9). O explicaţie interesantă şi foarte la obiect apare la Meister Eckhart. Criticând o practică obişnuită şi des întâlnită în creştinism, aceea a penitenţei formale şi de suprafaţă în scopul „cumpărării" bunăvoinţei divine, el arată: „Mulţi oameni consideră că realizează lucruri măreţe prin manifestări exterioare precum postitul, mersul în picioarele goale şi alte asemenea practici numite penitenţe. Adevărata penitenţă, cel mai fericit tip de penitenţă, este aceea prin care ne putem îmbunătăţi cu adevărat şi în cea mai mare măsură, şi care constă în îndepărtarea de tot ce nu este Dumnezeu (...) şi în întoarcerea totală şi completă către Dumnezeul nostru cel iubit cu o dragoste de nezdruncinat, astfel încât devoţiunea şi dorinţa noastră pentru el să devină măreţe".[35]

Nici la misticii **islamici** nu lipseşte concepţia despre necesitatea simţirii fiorului devoţiunii pentru a-l putea percepe pe Dumnezeu în întreaga sa măreţie. „Viaţa în umilinţă nu diminuează. Ci împlineşte. Întoarcerea la un sine mai simplu dă înţelepciune", explică Jalaluddin Rumi[36]. La rândul lui, 'Abd al-Kader[37] spune şi el: „Domnul a zis: «Cel ce speră să-l întâlnească pe Dumnezeu, trebuie să fie pios şi, în adorarea sa, să nu Îi asocieze Domnului nici o fiinţă» (*Coran*, 18:110). Versetul se referă la «fiinţele» asociate lui Dumnezeu. Dar, dintre toate cele care se asociază în adorare, Dumnezeu este acel Unu care transcende, absolut, orice asociere. De aceea El a invitat pe toţi supuşii săi să-l adore cu o credinţă perfect pură, care să nu implice nici o altă răsplată decât aceea de a-i vedea Faţa..." (*Mawqif* 4).

Dhammapada **budistă**[38] indică foarte clar faptul că
„... trebuie să renunţi la mândrie..." şi explică: „O cale duce

spre acumulare, cealaltă, spre nirvana. În momentul când realizează acest lucru, un călugăr, în calitatea lui de discipol al lui Buddha, nu va mai găsi nici o plăcere în respectul celorlalţi, ci se va devota solitudinii". Aceeaşi concepţie apare şi în cazul **budismului Zen**, care nu se constituie într-o excepţie de la viziunea generală. În *Bodhidharma*[39] găsim: „Credinţa înseamnă reverenţă şi umilinţă. Înseamnă venerarea adevăratului sine şi renunţarea la iluzii. Dacă eşti în stare să elimini dorinţele negative şi să ai numai gânduri bune, chiar dacă nu ţi se arată nimic, înseamnă că îl adori pe Dumnezeu. Aceasta este forma adevărată a credinţei". Un caz aparte îl reprezintă **budismul tibetan**. După cum spune Sogyal Rinpoche[40]: „Devoţiunea (faţă de maestrul spiritual) devine cea mai pură, mai rapidă şi mai simplă cale pentru a realiza natura minţii noastre şi a tuturor lucrurilor. Pe măsură ce înaintăm pe această cale, procesul se revelează ca fiind unul minunat de interdependent: pe de o parte, noi încercăm în permanenţă să generăm devoţiune; devoţiunea pe care noi o iniţiem generează, la rândul ei, sclipiri ale naturii minţii, iar aceste sclipiri nu fac decât să sublinieze şi să ne adâncească devoţiunea faţă de maestrul care ne inspiră. Aşadar, se poate concluziona că devoţiunea se naşte din înţelepciune: devoţiunea şi experienţa de viaţă a naturii minţii devin inseparabile şi se inspiră reciproc". Regăsim aici ideea coparticipării şi a interdependenţei, strict necesare pentru atingerea stării de unire cu divinul în cazul specific al acestei mistici.

Atitudinea modestă şi de umilinţă este la fel de importantă şi în cazul misticilor **taoişti**. Mai mult, Chuang Tzu[41] predică chiar „ascunderea" de lume, ceea ce apropie mistica lui de cea budistă, cu recomandarea ei privind solitudinea: „Omul care are puţin respect pentru propria sa persoană se va menţine departe de priviri, se va ascunde cât de bine poate". Un alt exemplu relevant dă Lao Tzu[42]: „Cum poate cineva să-i elibereze pe cei mulţi? Eliberându-şi, în primul rând, propriul sine. Aceasta nu o va face elevându-se, ci coborându-se. Se va coborî la ceea ce este simplu, modest, adevărat, o dată

ce le integrează (pe toate acestea) în el însuşi, devine un maestru al simplităţii, modestiei şi adevărului".

Ia aminte la cele rostite fără cuvinte
supune-te legii prea subtile pentru a fi scrise

adoră pe cel ce nu poate fi numit şi acceptă
ceea ce nu are formă (...).
Dacă ai puterea să îl îndepărtezi (pe Tao) din minte
Şi să îl înconjuri cu inima ta
Va trăi în tine veşnic.

Viziunea **hindusă** asupra acestei probleme o găsim în *Bhagavad Gita*: „Arjuna a spus: Cei care pătrunzând cu inima în mine mă adoră mereu uniţi, cu credinţa supremă, aceia sunt socotiţi de mine drept cei mai buni Yoghini. Însă cei care-l adoră pe Cel Indestructibil, cel Nenumit, cel Nemanifestat, Cel Atotcuprinzător, Cel ce nu poate fi gândit, Cel Neclintit, Cel Nemişcat, Cel Încremenit, stăpânindu-şi totalitatea simţurilor, mereu cu mintea egală, dăruiţi binelui tuturor fiinţelor, aceia mă dobândesc. Cei care-şi îndreaptă mintea asupra celui Nemanifestat au parte, pe deasupra, de nenumărate greutăţi, căci condiţia de nemanifestare este cu greu dobândită de cei ce au trup. Cei care, renunţând la toate faptele lor pentru mine, devotaţi mie, mă adoră în timp ce meditează la mine, printr-o yoga exclusivă, pentru ei, care au pătruns cu gândirea în mine, eu sunt cel care îi scoate fără întârziere din oceanul morţii şi al renaşterilor (*samsara*)" (*BG* 12:2-7).

Nu întâmplător am lăsat la urmă un citat din Sri Ramakrishna[43]: „Cei care nu se pot lepăda de ataşamentul faţă de lucrurile lumeşti, şi care nu reuşesc să găsească căile prin care să scuture senzaţia Eului, ar trebui să adopte ideea: «Sunt supusul lui Dumnezeu, sunt devotat Lui». Omul poate realiza prezenţa lui Dumnezeu şi pe calea devoţiunii".

Am identificat până acum patru paşi, necesari oricărui călător pe drumul spre Dumnezeu. Ceea ce rezultă din această analiză ne indică, aşa cum rezuma Sri Ramakrishna, că aceşti primii patru paşi – realizarea dualităţii naturii interioare,

detaşarea, renunţarea şi adoptarea unei atitudini de devoţiune şi umilinţă – nu sunt în mod necesar şi explicit paşi mistici. Se deduce din textele menţionate anterior, ale unor mistici reprezentând toate cele şase religii fundamentale, că orice om care doreşte să îşi arate credinţa faţă de divinitate trebuie (şi poate) să parcurgă acest drum. El nu ţine nici de o capacitate specială de interpretare sau vizionarism, ci doar de intenţie.

Aşa cum arătam la începutul acestui capitol, până acum am mers pe calea credinţei, fără de care întâlnirea nu este posibilă. Dar adevărata cale mistică abia de acum încolo începe pentru aceia care au curajul să pornească pe ea, neştiind ce-i aşteaptă la capătul drumului.

4.1.2. Întâlnirea cu Dumnezeu – reguli de comportare

> *Metaphysics is the art of bewildering oneself methodically.*
>
> Jules Michelet

Din acest punct, trei paşi mai despart misticul de divinitate: eliberarea de gânduri, redirecţionarea atenţiei şi invocarea a ceea ce doreşte să atingă (Fiinţa lui Dumnezeu sau Dincolo de cunoaştere). Din păcate pentru cei interesaţi, nu este însă chiar atât de simplu cum pare la prima vedere. Deşi aceşti trei paşi pot fi regăsiţi ca atare în toate cele şase mistici fundamentale care fac obiectul studiului de faţă, de-a lungul timpului înfăptuirea lor s-a dovedit practic atât de dificilă, încât fiecare mistică a încercat să găsească şi să propună tehnici şi metode proprii pentru a-i putea îndeplini.

Eliberarea de gânduri poate fi obţinută prin contemplare. Scopul acesteia este golirea minţii de absolut orice o poate distrage de la receptarea lui Dumnezeu. Totuşi acest lucru nu se traduce prin dispariţia oricărei activităţi mintale, ci prin concentrare. În cazul **iudaismului**, Daniel Matt[44] dă următoarele indicaţii: „Gândul se ridică pentru a-şi contempla propria interioritate până când puterea lui de înţelegere este anihilată”[45].

„Ridică-te pentru a contempla, pentru a-ţi concentra gândul, fiindcă Dumnezeu este anihilarea tuturor gândurilor, imposibil de cuprins într-un concept." „Ceea ce rămâne în gând şi totuşi nu poate fi prins se numeşte înţelepciune: *Hokhmah.* Ce înseamnă *Hokhmah*? *Hakke mah.* Dacă nu poţi să o apuci, *hakke* (aşteaptă) *mah* (ce), ceea ce va veni şi ceea ce va fi." „Aşa cum scrie în *Sefer Yetsirah,* «Dacă mintea ta aleargă, întoarce-te la loc», revino acolo unde erai înainte de apariţia gândului. Întoarce-te la locul unicităţii." La rândul lui, kabbalistul Azriel din Gerona[45] explică: „... (cel ce meditează mistic în rugăciunea lui) îndepărtează toate obstacolele şi impedimentele şi reduce fiecare cuvânt la nimicitate".

Deşi se bazează în mai mare măsură pe imagini şi viziuni, misticii **creştini** recunosc şi ei necesitatea instituirii controlului asupra imaginaţiei: „... imaginaţia ne opreşte în mare măsură accesul la realitate..." (*Oraţie* 2:51), remarca Grigorie din Nazianz[46]. „Fiindcă în timp ce sufletul se află în dimensiunea timpului, unde nu poate înţelege fără ajutorul imaginilor mintale, el pare mai aproape de simţuri şi raţiune decât de intelect, iar când se ridică deasupra timpului devine însuşi intelectul, care este liber şi independent de imagini", adaugă Nicolaus Cusanus[47]. Chiar şi Sfântul Ioan al Crucii spune[48]: „Atunci când mintea ta se opreşte asupra unui lucru, încetezi să mai reflectezi asupra Întregului".

Misticii **islamici** nu fac nici ei excepţie în această privinţă. Jalaluddin Rumi învaţă pe cine vrea să asculte: „Eliberează-te de gând şi nu-l aduce în inima ta, fiindcă tu eşti gol, iar gândul este un vânt îngheţat. Gândeşti pentru a scăpa de chin şi suferinţă, dar gândirea ta este fântâna din care ţâşneşte chinul. Înţelege că bazarul celor realizate de Dumnezeu este în afara gândirii (...) nu te duce la Domnul decât dezlegat de toate lucrurile..."[49] „Ieşi din cercul gândirii înfricoşate. Trăieşte în tăcere. Coboară în jos, mereu mai jos, în cercuri din ce în ce mai largi ale existenţei."[50] Ahmad Ibn 'Ata'Allah[51] justifică: „Realizarea lui *La ilaha illa'llah* este una dintre stările inimii care nu poate fi nici exprimată cu limba şi nici gândită cu

mintea". Dar cel mai bine pune punctul pe „i" 'Abd al-Kader[52]: „De fiecare dată când îţi vine în minte ceva legat de Allah – să ştii că El este cu totul altfel!"

Misticismul **hindus** oferă un interesant exemplu de opinii divergente. Adoptând un punct de vedere radical, Sri Ramakrishna[53] propune un model de concentrare prin nemişcarea minţii: „Nu poate exista yoga dacă mintea nu rămâne nemişcată. Vântul celor lumeşti este cel ce disturbă întotdeauna mintea, care poate fi asemănată flăcării unei lumânări. Dacă flacăra nu tremură deloc, atunci se poate spune că acel om a atins (starea de) yoga". Pe de altă parte, adoptând un punct de vedere cel puţin original, misticul Patanjali[54] combate această concepţie arătând: „Mulţi cred că practica yoga se ocupă cu «golirea totală a minţii» – condiţie care, dacă o doreşti cu adevărat, poate fi obţinută mult mai simplu rugând un prieten să-ţi dea cu un ciocan în cap... (Ceea ce încercăm să facem de fapt este) să ne dezvăţăm de falsa identificare a undelor mintale cu sensul sinelui". Tehnica propusă de el constă în canalizarea gândului, şi nu în eliminarea lui: „Gândurile noastre au fost împrăştiate în toate direcţiile câmpului mintal. Acum începem să le adunăm din nou şi să le îndreptăm către un singur ţel – cunoaşterea lui Atman. Pe măsură ce facem acest lucru, descoperim că suntem din ce în ce mai absorbiţi în gândul despre ceea ce căutăm. Şi astfel, încet, absorbirea devine iluminare şi cunoaşterea ne aparţine". La fel ne învaţă şi *Upanishadele*[55]: „Când cineva conştientizează locul de unde toate cuvintele se întorc şi pe care gândurile nu-l pot atinge niciodată, acela cunoaşte binecuvântarea lui Brahman şi nu se mai teme" (*Taittiriya Up.* 2:4:1). „Brahman este deasupra oricărei dualităţi, dincolo de atingerea gânditorului şi a gândului" (*Tejabindu Up.* 6). Iar din *Vasishtha*[56] aflăm că: „Deşi luna e una, atunci când străluceşte deasupra apei agitate produce o mulţime de reflecţii. În mod similar, realitatea absolută este una, dar pare să fie multiplă datorită agitaţiei create de gânduri".

Misticii **budişti** cunosc şi ei concepţia contemplării prin renunţarea la gânduri, în scopul atingerii stării de *nirvana* (uniunea cu divinul). Astfel, *Dhammapada*[57] specifică: „Renunţă la trecut, renunţă la viitor şi renunţă la tot ceea ce este între ele, transcende tot ce ţine de noţiunea timpului. Cu mintea liberă în toate direcţiile, nu vei mai cunoaşte naşterea şi îmbătrânirea. (...) Gândurile care te inundă se opresc dacă eşti permanent cu mintea alertă, pregătindu-te zi şi noapte, pururea hotărât să atingi *nirvana*". În varianta **tibetană** a budismului, o expresie clară apare la Sogyal Rinpoche[58]: „Îmi dau seama, din ce în ce mai tare, că ceea ce ne împiedică să fim întotdeauna în absolut sunt gândurile şi conceptele... Numai atunci când ajungi la adevărata vedere înţelegi gândurile aşa cum sunt de fapt: alunecoase, transparente şi relative... Nu trebuie să te agăţi de gânduri şi emoţii şi nici să le respingi, ci să le primeşti pe toate în vasta îmbrăţişare a lui Rigpa". Prin varianta pe care o propune, **budismul Zen** se apropie de teoria nemişcării minţii a lui Sri Ramakrishna: „Zen este atunci când nu te gândeşti la nimic. O dată ce înţelegi acest lucru, tot ceea ce faci, mersul, statul în picioare, statul jos sau culcatul, este Zen. A realiza că mintea ta e goală înseamnă a-l vedea pe Buddha... Folosirea minţii pentru a căuta realitatea este o iluzie. Nefolosirea minţii pentru căutarea realităţii este conştientă. Renunţarea la cuvinte înseamnă eliberare".[59]

Şi misticii **taoişti** recomandă renunţarea la gânduri ca un pas esenţial în drumul spre cunoaşterea divinităţii. Chuang Tzu[60] ne învaţă că: „A exersa ne-gândirea şi a nu te odihni în nimic este primul pas către odihnirea în Tao. A pleca de nicăieri şi a nu urma nici un drum constituie primul pas spre atingerea lui Tao" (22:1).

La rândul lui, Lao Tzu[61] arată în *Hua Hu Ching:* „Cei care sunt foarte evoluaţi îşi păstrează percepţia nediscriminatorie. Văzând totul, fără să clasifice nimic, ei îşi păstrează capacitatea de a conştientiza Marea Unicitate. Astfel sunt sprijiniţi de ea.

(...) Pentru a-ţi putea controla mintea, trebuie să ştii că nimic nu este şi apoi să renunţi la orice relaţie cu nimicul. (...) Persoana

care îşi poate dizolva mintea va descoperi brusc la picioarele ei pe Tao... [...] Poţi să renunţi la cuvinte şi idei, atitudini şi aşteptări? Dacă da, atunci Tao va apărea în faţa ochilor tăi".

Pasul următor în „drumul spre nicăieri", pentru a-l parafraza pe Zhuang Zi, constă în redirecţionarea atenţiei, care poate fi tradusă prin meditaţie. (De fapt, distincţia între contemplare şi meditaţie este extrem de dificilă. Linia de demarcaţie dintre cele două este foarte subţire, ajungând uneori la identitate.) Interesant, dar nu surprinzător este faptul că în toate cele şase religii găsim, în fond, aceeaşi viziune asupra lucrurilor: scopul oricărei mistici reale este atingerea stadiului în care, o dată unit cu divinul, misticul nu mai iese niciodată din această stare. Meditaţia adevărată nu constă în ruperea completă de lume, ci în capacitatea de a trăi viaţa de zi cu zi avându-l permanent înlăuntrul tău pe Dumnezeu. În analiza sa asupra **misticii iudaice**, Daniel Matt[62] explică: „Cum te poţi apropia de calitatea Binah, Înţelegerea? Întorcându-te spre Dumnezeu... Dacă meditezi la întoarcere în fiecare zi, stimulezi Binah să te lumineze în fiecare zi. În consecinţă, toate zilele tale se unesc în întoarcere, adică te integrezi în Binah, care se mai numeşte Întoarcerea. Fiecare zi a vieţii tale va fi astfel împodobită cu misterul întoarcerii cereşti". În comentariul la *Deuteronom* 11:22 al lui Nahmanide[63] apare o indicaţie asemănătoare: „Trebuie să îl ai permanent în minte pe Dumnezeu şi dragostea Lui şi să nu îţi iei gândul de la El... Astfel încât atunci când [o astfel de persoană] vorbeşte cu altcineva inima sa nu este acolo cu ei, ci rămâne nemişcată în faţa lui Dumnezeu. Şi se poate spune într-adevăr despre cei care ajung la un asemenea stadiu că sufletul lor a căpătat viaţă nemuritoare... încă din timpul vieţii, fiindcă astfel devin ei înşişi un loc de manifestare a *Shekhinah* (prezenţei lui Dumnezeu)". O viziune asemănătoare se regăseşte în creştinism, în concepţia conform căreia, când doi oameni vorbesc despre Dumnezeu, atunci El se află între ei.

Caracterizată de acelaşi scop, al pogorârii Duhului Sfânt[64]

asupra celui care meditează, poziţia misticilor **creştini** în

această privinţă nu diferă, aşadar, de a celor iudaici. Şi ei au

propus, în majoritatea cazurilor, o variantă de meditaţie al cărei scop este să atingă stadiul în care devine o stare permanentă, paralelă cu viaţa obişnuită. Regăsim această viziune la Teresa d'Avila[65]: „Cred că planul nostru cel mai bun este să ne aşezăm în prezenţa lui Dumnezeu, să medităm asupra milei Lui şi asupra propriei noastre singurătăţi, şi să-l lăsăm să ne dăruiască ceea ce doreşte, fie că e apă, fie că e secetă. El ştie cel mai bine ce e bine pentru noi, şi în acest fel vom păşi cu seninătate, iar diavolul va avea mai puţine ocazii să ne amăgească"; la Angela Foligno[66]: „Dar nu este nevoie să fim integral prezenţi în celelalte activităţi ale noastre, precum băutul, mâncatul, venitul şi plecatul şi alte asemenea. Dacă vrem să simţim fructul adevăratei rugăciuni o dată cu îndeplinirea, în acelaşi timp, a diverselor noastre activităţi, trebuie să ne păstrăm inima complet deschisă lui Dumnezeu. Dacă simţim tentaţia în timpul rugăciunii înseamnă că inimile noastre nu sunt dedicate în întregime rugăciunii"; şi la Nicolaus Cusanus[67]: „Atunci când cu toate puterile lui intelectuale spiritul nostru se întoarce prin credinţă la adevărul pur şi etern, căruia îi subordonează tot restul, şi atunci când alege şi iubeşte acest adevăr ca fiind singurul lucru demn de a fi iubit, atunci, într-adevăr, are loc o întoarcere a spiritului nostru. Fiindcă întoarcerea prin credinţa cea mai sigură la adevărul reprezentat de Hristos înseamnă renunţarea la lume şi călcarea ei în picioare în mod victorios".

Jalaluddin Rumi[68] aduce, la rândul lui, câteva precizări cu privire la poziţia, extrem de asemănătoare, a misticilor **islamici**: „Rugăciunea nu înseamnă că trebuie să stai în picioare, să te pleci şi să te prosternezi toată ziua; scopul este ca starea care se manifestă în timpul rugăciunii să rămână cu tine permanent, fie că eşti treaz sau dormi, fie că scrii sau citeşti. În nici o stare nu trebuie să uiţi de Dumnezeu... Adu-i aminte în fiecare clipă de nevoile tale şi nu abandona amintirea lui, fiindcă amintirea Lui reprezintă putere; este

aripa păsării spiritului. Dacă acest scop este atins în totalitate,
va fi *lumină peste lumină* (*Coran* 24:35). Dacă mintea ta

este plină de Dumnezeu, încet-încet înlăuntrul tău va fi iluminat şi vei obţine eliberarea de lume". Iar Ahmad Ibn 'Ata'Allah[69] pune punctul pe „i": „Caut în Tine refugiul din calea oricărei speranţe care m-ar distrage".

Trecând la misticile orientale, constatăm că şi în **taoism** regăsim ideea necesităţii paralelismului între meditaţie şi viaţa de zi cu zi. Aşa cum am mai menţionat, Lao Tzu propune regăsirea lui Tao în natură, prin trăirea cu lumina lui în sine. *Hua Hu Ching*[70] recomandă: „... mintea este disperată să oprească în loc râul (evenimentelor): impregnată cu ideile trecutului, preocupată de imaginile viitorului, ea trece pe lângă adevărul simplu al momentului (...) înţelepciunea totală implică participarea directă în fiecare clipă: cel care observă şi cel observat sunt dizolvaţi în lumina conştienţei pure şi nici un concept sau atitudine mintală nu sunt prezente pentru a slăbi această lumină". Pentru o mai clară redare a punctului său de vedere, Lao Tzu spune în modul cel mai direct: „Crezi că îţi poţi elibera mintea stând permanent într-o stare de meditaţie tăcută?[71] Aceasta ţi-ar face mintea mai concentrată, nu liberă. Conştienţa totală este fluidă şi adaptabilă, prezentă peste tot şi tot timpul. Aceasta e adevărata meditaţie... Tao este clar şi simplu şi nu evită lumea (...) ... învaţă să preţuieşti ceea ce este important astăzi pe tărâmul subtil, mai degrabă decât ceea ce pare dezirabil mâine pe tărâmul lumesc (...). Când percepi cu acurateţe fluiditatea lucrurilor, începi să percepi şi constanta din spatele lor: creativul, transformatorul, nemărginitul, imutabilul Tao". Conceptul-cheie al misticii taoiste este cel al non-acţiunii. Nu este vorba de o renunţare completă la orice fel de acţiune, de inactivitate sau delăsare, şi nici de un fel de renunţare la rezultatul faptelor sale, ci mai degrabă de o atitudine de neamestec în mersul firesc al lucrurilor, pe care înţeleptul le contemplă, dar nu le modifică. Din această opţiune inversă, a făptuirii fără făptuire, reiese cel mai bine caracterul apofatic al taoismului (şi, prin extindere, al misticii în general). Practic, înţeleptul neagă aparenţa pentru a ajunge la esenţă. În cuvintele lui Chuang Tzu[72]: „Non-acţiunea

înţeleptului nu înseamnă inacţiune. Nu este studiată. Nimic nu o mişcă. Înţeleptul este liniştit pentru că nu se mişcă, şi nu pentru că vrea să fie liniştit... Bucuria face totul fără a arăta preocupare. Fiindcă goliciunea, nemişcarea, tranchilitatea, lipsa de gusturi, tăcerea şi ne-acţiunea sunt rădăcina tuturor lucrurilor" (13:1). Prin nefăptuire se poate (?) reveni la perioada ideală, în care Tao era respectat de către oameni, iar aceştia erau în starea iniţială, de „lemn neprelucrat", în care nu cunoşteau dorinţa[73].

Conceptul non-acţiunii se regăseşte în aceeaşi măsură în **budismul tibetan**, fiind una dintre cele trei componente ale doctrinei „trecerii dincolo" (celelalte două sunt drumul direct şi iluminarea instantanee). Acceptând ideea că activitatea fizică şi mintală sunt inerente naturii umane, budismul tibetan se apropie de hinduismul Gita, fiind de acord că „nimeni, niciodată, nu stă măcar o clipă fără să săvârşească fapte, căci săvârşeşte fapte fără să vrea, prin Tendinţele născute din Natură" (*Bhagavad Gita* 3:5). Aşadar, nici misticii tibetani nu susţin imobilitatea, ci meditaţia, pentru „trecerea dincolo". Aceasta echivalează cu eliberarea, iar cele trei teorii menţionate mai sus se referă la ea. La fel ca şi în cazul misticii iudaice, eliberarea nu implică ideea de moarte, obţinerea ei fiind posibilă în viaţa prezentă, fără a fi necesar să o părăseşti[74]. **Budismul Theravada** adoptă o poziţie diferită, considerând că după ce a atins iluminarea spirituală, devenind *arhan*, misticul moare, dacă nu instantaneu, atunci curând. Totuşi, chiar şi această variantă a budismului păstrează conceptul non-activităţii – înţeles ca un control instituit asupra imaginaţiei şi gândurilor – ca pas necesar în calea mistică. „Cel care simte nevoia de a cerceta indescriptibilul, a cărui minte a fost pătrunsă de acesta şi al cărui gând nu este legat de senzualitate poate fi considerat ca aflându-se pe drumul ce merge în sus."[75] Aceeaşi poziţie este redată de Denis Genpo Merzel[76] în analiza pe care o face **budismului Zen**: „Intenţia nu este acelaşi lucru cu a avea un scop. Intenţia înseamnă direcţie, iar direcţia este foarte importantă. Intenţia trebuie să fie de a te detaşa de

minte şi trup. Dacă intenţia ta este să te agăţi de ele, să câştigi şi să acumulezi, nu vei reuşi niciodată. Doar atunci când intenţia ta e clară, atunci când stai pur şi simplu pe loc, fără să încerci să ajungi undeva sau să obţii ceva în meseria ta, numai atunci poţi să te detaşezi de trup şi minte".

Un caz aparte îl reprezintă **misticismul hindus**. Şi aici apare noţiunea de nefăptuire, însă cu un sens ce prezintă caracteristici speciale. Dinu Luca menţionează, în Introducerea la *Cartea despre Dao şi Putere* a lui Lao Zi, că există o diferenţă majoră între non-acţiunea caracteristică taoismului şi yoga renunţării la rezultatele faptelor din *Bhagavad Gita*. Aşa cum subliniază Sergiu Al-George în Introducerea la traducerea *Gitei*, hinduismul propune concepţia nefăptuirii traduse nu prin imobilitatea exterioară, ci prin linişte interioară. Ceea ce deosebeşte hinduismul de celelalte religii orientale este faptul că acesta adoptă o poziţie manifestă în favoarea acţiunii. Dacă în taoism şi budism mişcarea este acceptată ca parte a naturii umane ce nu poate fi eliminată, în mistica hindusă ea este propovăduită: „Nu prin abţinerea de la fapte ajunge omul la nefăptuire şi nici prin renunţare la lume nu se capătă desăvârşirea (spirituală)" (*BG* 3:4). Totuşi, în privinţa indicaţiilor date pentru a ajunge la unirea cu divinitatea, asemănarea cu celelalte mistici este evidentă: „Aşezându-se acolo, fixându-şi mintea asupra unui singur punct, cu activitatea simţurilor şi gândirii stăpânite, să practice yoga pentru purificarea Sinelui (...). Cel care s-a potolit pe sine, lipsit de frică, care ţine legământul castităţii, stăpânindu-şi mintea, cu gândul la mine, unit, aşezat, avându-mă drept ultim scop, yoghinul care se uneşte astfel mereu, cu mintea stăpânită, ajunge la pace, la stingerea (*nirvana*) supremă care este în mine" (*BG* 6:12-15). O explicaţie şi mai originală a punctului de vedere adoptat de mistica hindusă dă Sri Ramakrishna[77]: „A-ţi fixa mintea asupra lui Dumnezeu este foarte dificil, la început, dacă nu practici meditaţia în solitudine. Atunci când copacul este tânăr, trebuie să fie înconjurat cu un gard; altfel ar putea fi distrus de vite". Dar poate cea mai clară dintre explicaţii este cea care apare în *Upanishade*[78]:

Brahman este prima cauză şi ultimul refugiu.
Brahman, Sinele ascuns în fiecare (dintre noi)
Nu străluceşte vizibil. El se revelează numai
Celor care îşi menţin mintea aţintită
Asupra Dumnezeului Iubirii şi astfel îşi dezvoltă
Un tip de cunoaştere supraconştient.
Meditaţia îi face capabili să călătorească
Din ce în ce mai adânc în conştienţă,
De la lumea cuvintelor la lumea gândurilor
Şi apoi dincolo de gânduri la înţelepciunea Sinelui.
(*Katha Up.*, P. 1, 3:11-13)

Ultimul pas al călătoriei de la aparenţă la esenţă, de la materie la formă, de la exterior spre interior, de la Multiplu la Unu îl constituie invocarea realităţii ultime şi absolute pe care misticul se străduieşte să o atingă. Acesta este deci punctul culminant al drumului, climaxul, care îi poate aduce iluminarea sau, la fel de posibil, eşecul. Deşi aici apar diferenţele cele mai vizibile dintre cele şase mistici ce fac obiectul studiului de faţă, totuşi se pot identifica o serie de elemente comune, fireşti nu numai datorită contextului istoric şi influenţării reciproce, cât şi datorită faptului că toate misticile pornesc de la aceleaşi premise.

Se poate spune generic că orice mistică presupune o reinterpretare a textului sacru. Cel mai adesea este vorba însă de învăţături şi tradiţii orale. Pornind de la ideea păstrării secretului, orice ştiinţă iniţiatică îşi perpetuează existenţa prin transmiterea informaţiilor unui cerc restrâns de aleşi. Pe de altă parte, însă, adevăraţii mistici au înţeles – şi istoria le-a dat dreptate – că poţi să strigi secretele iniţiatice în gura mare, pentru că, deşi le vor auzi toţi, numai cei aleşi le vor înţelege. În plus, să nu uităm că ne învârtim într-un cerc vicios – prin însăşi revelare sacrul se ascunde. Aşadar, pentru a accesa realitatea ultimă este nevoie de una sau mai multe chei. Inevitabil, cel puţin una dintre ele se leagă de Logos, deşi, în mod paradoxal, finalul experienţei mistice poate să însemne cufundarea în tăcere. Nu este vorba însă de Logos în sensul

simplu de cuvânt, ci de Logos în accepţia străveche, antică, preluată practic de toate misticile, care desemnează raţiunea profundă a celor ce sunt (Dumnezeu) şi a celor ce există (lumea)[79]. Deşi există diferenţe fireşti între interpretările şi importanţa acordate de fiecare religie Logosului, elementul comun pe care îl regăsim în toate misticile este conceperea numelui lui Dumnezeu ca supremă concentrare a puterii divine. Aici intervine de fapt legătura misticii cu magia. Este vorba de magie în sensul ei ritualic, şi nu de „ştiinţa ocultă" care apare în mai toate religiile şi care de-a lungul timpului a fost confundată şi identificată, pe drept sau pe nedrept, cu vrăjitoria. „Magia este, de fapt, arta divină de a intra în legătură cu Spiritul universal."[80]

În mod paradoxal, magia joacă un rol dublu în experienţa mistică. Pe de o parte, este mijlocul prin care misticul încearcă să obţină unirea cu divinul. Pe de altă parte, este folosită de mistic pentru a-şi manifesta calitatea de unit cu divinul, devenind la rândul lui un creator. Un exemplu elocvent şi deseori citat al acestei concepţii apare în **mistica iudaică**[81] – Golemul. Făcut, nu întâmplător, din lut (noţiunea de om este redată în ebraică prin *adam*, iar pământul – prin *adama*) şi insuflat cu viaţă printr-un ritual de creaţie bazat exclusiv pe puterea cuvântului, la fel ca şi omul primordial, acesta este de obicei realizat pentru un folos precis. Deşi iniţial a fost vorba de un exerciţiu pur mistic, ulterior a căpătat sensuri practice. În popor se considera că Golemul era creat de rabini prin metode magice pentru a putea fi utilizat ca ajutor la treburile casnice. Mai târziu, însă, locuitorii ghetoului evreiesc din Praga au intrat în legendă prin poveştile despre Golemul pe care l-au creat pentru a se apăra de persecuţii. În ambele cazuri, însă, Golemul trebuie distrus după ce îşi atinge scopul, dat fiind că, o dată pierdut controlul asupra lui, devine haotic în manifestări şi este periculos[82]. Magia se fundamentează de fapt pe un joc de cuvinte: cel ce dă viaţă este *emet* – adevărul –, şi este suficientă extragerea primei litere – *aleph* – pentru a anula creaţia: *met* = mort. Acest procedeu este cu atât mai interesant cu cât *Cartea Creaţiei*

(*Geneza*) începe nu cu litera *aleph*, ci cu *beit*, fapt pentru care s-au oferit cele mai variate explicaţii. Mai există şi creaţia *dibbuk*-ului, prin care sufletul cuiva care a murit pune stăpânire, dintr-un motiv anume (de obicei, dragoste sau răzbunare), pe trupul unei persoane vii. Contrar *karmei* hinduse, acest demers are conotaţii negative. În acelaşi context, *Talmudul* povesteşte că „Rabbi Hanina şi Rabbi Oshaia se ocupau în fiecare ajun de Shabbat cu citirea Cărţii Creaţiei după un alt mod de lectură: cu prescripţiile despre creaţie – şi-şi făceau un viţel pe trei sferturi crescut şi îl mâncau". Nu în ultimul rând merită pomenit şi faptul că, pornind de la indicaţiile biblice, o echipă de cercetători americani a încercat să construiască Chivotul Legii. Rezultatul a fost un instrument cu o asemenea concentrare de forţe încât a trebuit distrus pe loc, fiind imposibil de controlat.

La rândul lor, misticii **tibetani** creează şi ei, pe bandă rulantă, *tulkus* şi *tulpas*. *Tulku* este încarnarea unei energii persistente, dirijate de un individ în scopul de a-şi continua un anumit gen de activitate după moartea sa, fiind un bărbat sau o femeie care trăieşte, în aparenţă, o viaţă normală. *Tulpa* este o creaţie mai mult sau mai puţin efemeră, îmbrăcând orice aspect (om, animal, copac etc.) – după pofta magicianului care o creează –, care se comportă ca fiinţa căreia îi ia forma şi coexistă cu creatorul ei, putând uneori să-i supravieţuiască sau să-şi capete un anumit grad de independenţă. Este cunoscută legenda demonstraţiei făcute în acest sens de Alexandra David-Neel la Paris, cu ajutorul fiului ei adoptiv, Lama Yongden. Cei doi par să fi urmat, în fond, modelul iudaic, făcând să apară, spre uluirea celor prezenţi, fiinţe care au servit la masa invitaţilor.

Deşi **taoismul** nu recunoaşte magia ca atare, foloseşte totuşi, în mod curent, divinaţia. Cum chinezii au propus în tratatul *I Ching* o structură a divinaţiei care aduce prea mult cu ADN-ul uman ca să fie o simplă întâmplare (cele 64 de hexagrame şi 8 trigrame ce constituie baza *I Ching* corespund lanţului ADN), se poate presupune că şi ei cunosc secretul reproducerii creaţiei.

Ritualul magic **brahmanic** constituie însăşi baza religiei hinduse. După Lucian Blaga[83], iniţial se putea vorbi generic chiar de o identificare a principiului suprem cu puterea magică, care făcea astfel din preot un „om-dumnezeu". Ulterior, însă, evoluţia concepţiei despre identitatea omului cu Brahman, prin intermediul Sinelui-Atman, a dus la dispariţia valenţelor magice.

La rândul său, **misticismul islamic** are o dimensiune magică intrinsecă, legată de teoria cosmogonică a luminii. Ea propune astfel rezonanţa magică a luminii ca explicaţie a multor fenomene. Însăşi unirea cu Dumnezeu este privită ca un miracol magic.

Singurul exemplu contrar apare în **creştinism**, care nu numai că nu recunoaşte magia, dar o condamnă în formele cele mai vehemente. Totuşi, chiar şi aici apar elemente oculte care ţin de magie, deşi nu sunt admise ca atare. Astfel, în *Epistola către Evrei* a Sfântului Pavel (7, 1:3) există o menţiune, preluată din *Vechiul Testament*, referitoare la veşnicul preot Melchisedec, care prin originea sa non-umană şi asemănarea (*avant la lettre*) cu Iisus Hristos poate fi considerat prototipul omului, fiind expresia Verbului Divin. Într-o analiză detaliată asupra acestei noţiuni, René Guénon arăta, în cartea lui, *Le Roi du Monde*, că este vorba de Melki-tsedek, Regele Justiţiei (sau, prin extindere, Regele Lumii), concept magic reprezentându-l în fond pe Dumnezeu, văzut printr-unul dintre atributele (Sefirot-urile) Sale. Dar exemplul cel mai clar îl constituie, desigur, cei trei Regi Magi care întâmpină naşterea lui Iisus şi al căror nume spune totul. Acelaşi René Guénon explică semnificaţia acestor personaje, arătând că, de fapt, pe lângă reunirea calităţii de rege cu cea de preot (pontificatul în sensul său iniţial, de constructor de poduri şi, respectiv, de mediator între planul divin şi cel uman), în sine magică, se poate considera că ei reprezintă cei trei conducători ai Centrului Lumii, pe care după ocultare hinduşii l-au numit Agarttha: Mahanga (simbolul organizării materiale a cosmosului) îi oferă lui Iisus aurul şi îl salută ca Rege; Mahatma (reprezentând Sufletul universal) îi oferă tămâie şi

îl salută ca Preot, iar Brahatma (suportul sufletelor în Spiritul lui Dumnezeu) îi oferă mir şi îl salută ca Profet. În acest fel, prin omagiul adus lui Hristos la naştere, în cele trei lumi (diviziune ierarhică pe care occidentalii o traduc prin trup, suflet şi spirit), de către reprezentanţii autentici ai tradiţiei primordiale, se dă consistenţă apartenenţei creştinismului la ea, şi deci legitimitate autonomă noii religii[84].

Nu în ultimul rând, există o formă de manifestare a puterii date de unirea cu divinul pe care o regăsim în toate misticile, inclusiv în cea creştină – toată lumea levitează!

Aşadar, secretul final al călătoriei spre unirea cu Dumnezeu stă chiar în numele Lui. În cazul **iudaismului**, există zece nume divine, corespunzând celor zece Sefirot-uri şi reprezentând tot atâtea atribute ale lui Dumnezeu. Acestea sunt *Ehyeh*, *Yah*, *YHVH pronunţat Elohim*, *El*, *Elohim*, *YHVH*, *YHVH Tsevaot*, *Elohim Tsevaot*, *Shaddai* şi *Adonai*. Tocmai pentru că numele divine au semnificaţie magică, şi deci efectul lor nu poate fi controlat fără un antrenament temeinic, nici un evreu credincios nu rosteşte vreunul dintre ele. S-a ajuns astfel la situaţia în care Dumnezeu este numit pur şi simplu *HaShem* (Numele). În plus, iudaismul pune un important accent pe fiecare literă a alfabetului. Este vorba, pe de o parte, de aspectul literei – care reprezintă simbolul unuia sau mai multor concepte – şi, pe de altă parte, de numărul corespunzător literei în cadrul gematriei (ştiinţa numerelor). Din acest punct de vedere, orice text poate fi citit pe patru niveluri. Conform viziunii unuia dintre iniţiatorii kabbalismului, Moses de Leon, acestea ar fi: nivelul literal (*peshat*), nivelul alegoric (*remes*), nivelul de tălmăcire haggadică şi talmudică (*derasha*) şi nivelul mistic (*sod*). Nu este greu de observat că, împreună, iniţialele acestor cuvinte ebraice dau *P(a)rd(e)s* (Paradis). Aşa se explică faptul că disciplina mistică foloseşte literele alfabetului, şi în special pe cele ale Tetragrammatonului (YHVH), dar şi pe ale celorlalte Nume ale lui Dumnezeu, în procesul meditaţiei. Recurgând la diverse combinaţii de litere şi cuvinte, misticul îşi eliberează mintea de orice formă care îl poate distrage de la concentrarea

asupra divinului. Deschizându-şi astfel sufletul pentru a primi influxul divin, el poate ajunge chiar la profeţie. „Ierarhia ontologică a lumilor spirituale se revelează kabbalistului în timpul rugăciunii sub forma numelor lui Dumnezeu. În această revelare a «Numelui» divin prin puterea «cuvântului» constă activitatea mistică a individului care se roagă şi care îşi concentrează astfel atenţia asupra acelui nume ce corespunde tărâmului spiritual pe care îl traversează rugăciunea sa", spune Gershom Scholem[85]. Este vorba deci de rugăciune propriu-zisă, de repetare a combinaţiilor de litere sau nume (ceea ce aminteşte de mantrele din religiile orientale) şi de vizualizare a acestora (*Sefer Yetsirah* numeşte această ultimă variantă „gravare" a literelor, arătând că, datorită forţei primordiale pe care o posedă, acestea pot declanşa manifestarea energiilor divine). Acestea nu sunt însă singurele metode. După cum reiese din *Tanach* (*1 Samuel* 10:5), starea profetică poate fi indusă şi cu ajutorul muzicii.

La rândul său, **islamismul** preia concepţia conform căreia Dumnezeu are nume multiple, corespunzând atributelor Sale. Abu Bakr Muhammad Ibn al-'Arabi[86] foloseşte termenul *Al-Lah* ca fiind Numele ce desemnează Esenţa divină calificată şi învestită cu suma atributelor, şi cel de *al-Rabb*, Domnul, ca fiind Divinul personificat şi particularizat într-unul dintre atribute (de unde ideea că Numele Divine desemnează tot atâţia „dumnezei", *arbab*). Relaţia individualizată şi indivizibilă a fiecărui *al-Raab* cu vasalul dragostei sale constituie fundamentul eticii mistice şi cavalereşti al *fedele d'amore* aflat în serviciul Dumnezeului personalizat, a cărui divinitate depinde de adoraţia vasalului său. Cu alte cuvinte, pasiunea simţită de *fedele d'amore* pentru Dumnezeul său este cea care i-l revelează pe acesta. Prin acest punct de vedere islamismul se apropie de religiile orientale, care impun solitudinea ca o condiţie a experienţei mistice, şi se îndepărtează de iudaism, care pune accentul pe participarea comunitară. Pe de altă parte, ca şi iudaismul, islamismul propune patru niveluri de citire a textului sacru. După cum arată

Ali Duran[87], *Coranul* poate fi citit la nivel exoteric (*shariat*) sau vizibil (*zahir*), constând în înţelegerea literală a preceptelor prevăzute acolo; la nivel metaforic (*tariqat*), cu care începe „calea" mistică a înţelegerii ascunse (*batim*) şi care constă în interpretarea hermeneutică (*tawil*); la nivel gnostic (*maarifat*), unde începe înţelegerea subtilităţilor cu asistenţa îngerilor, şi la nivel divin (*haqiqat*), unde are loc anihilarea în realitatea ultimă prin voinţa lui Allah. Nici în ce priveşte tehnicile propuse pentru atingerea divinului diferenţa nu este foarte mare faţă de mistica iudaică. *Hadith*-ul menţionează: „Dumnezeu cel Mare a spus: *La ilaha illa'llah* este fortăreaţa Mea; cel care pătrunde în fortăreaţa Mea va fi ferit de urmărirea Mea". Conform indicaţiilor lui Ahmad Ibn 'Ata'Allah[88], metoda principală constă în invocarea Numelui lui Dumnezeu – Allah sau Huwa – şi a literelor Sale. Dar nu este suficientă invocarea cu limba, e necesară concentrarea minţii. Invocarea cu prezenţa minţii este invocarea inimii. Lumina inimii arde pasiunile şi spiritele rele, luminează trupul şi sufletul şi se purifică de tot ce nu este divin. „Când inima se goleşte, *mimbar*-ul Unităţii Divine se plasează acolo, iar sultanul gnozei se aşază deasupra lui." Invocarea în absenţa conştiinţei de sine, datorită absorbţiei în cel Invocat, înseamnă invocarea Sinelui. Aceasta este invocarea ascunsă. În acest moment cel Invocat pune stăpânire pe inima invocatorului, iar separarea şi multiplicitatea dispar. „Semnul că invocarea a atins Sinele cel mai ascuns este absenţa invocatorului din invocaţie şi din cel Invocat. Invocarea Sinelui este extaz şi cufundare în el. Unul dintre semne este faptul că, atunci când renunţi la invocare, ea nu renunţă la tine."

Hinduismul propune, sub numele de *mantra* („ceea ce, atunci când se reflectează asupra sa, produce eliberarea"), tehnica invocării echivalentului sonor al divinităţii. După cum explica Sri Ramakrishna[89], *mantrele* joacă un rol important în disciplina tantrică. Vibraţia sunetului este prima manifestare a Sinelui şi cea mai apropiată de El. Este intermediară între Conştiinţa Pură şi obiectul fizic, nefiind nici complet imaterială,

ca prima, şi nici densă, ca ultimul. Aspirantul observă că mantra şi divinitatea asociată ei sunt identice, divinitatea fiind iluminarea întrupată în mantră. „Iluminarea este ascunsă în mantră ca stejarul în ghindă. În momentul în care iluminarea capătă expresie, mantra capătă o putere magică şi se descătuşează energia cosmică aflată în ea în stare latentă. Tantra consideră că mantrele nu au fost create de creierul uman, ci există dintotdeauna, iar prin repetarea lor aspirantul se îndreaptă spre perfecţiune." Pornind de la aceste premise, Ramakrishna propune în fond aceeaşi tehnică a repetării Numelui lui Dumnezeu, cu inima deschisă, cu voce tare sau în minte. În *Upanishade*[90] găsim şi cuvântul-cheie al acestei mistici: Om. „Vă voi spune Cuvântul pe care îl glorifică toate scripturile, pe care îl exprimă toate disciplinele spirituale, pentru atingerea căruia aspiranţii duc o viaţă de control al simţurilor şi autoreducere la nimic. Este Om. Acesta este simbolul cel mai înalt al lui Dumnezeu. O dată ce îl conştientizează, omul găseşte împlinirea completă a tuturor dorinţelor sale. Este cel mai important sprijin pentru toţi căutătorii. Cei în a căror inimă OM reverberează fără încetare sunt într-adevăr binecuvântaţi şi iubiţi ca fiind Sinele" (*Katha Up.*, Partea 1, 2:15-17). „O, Doamne, care ne dai mantra ca pe o armă pentru desfiinţarea voinţei, revelează-te, protector a tot şi toate" (*Shverashvatara Up.* 3:6). „Când întreaga mantră... continuă să reverbereze în minte, Unul este eliberat de teamă, fie că e treaz, fie că doarme... O dată intrat în această vibraţie cosmică, înţeleptul trece de teamă, decădere şi moarte pentru a intra în pacea infinită" (*Prashna Up.*, Întrebarea 5, 6-7). Pe de altă parte, Patanjali[91] subliniază şi el faptul că nu este vorba de o repetare mecanică, ci de crearea unei stări de reverie şi deconectare de tot ceea ce poate distrage atenţia, în care repetarea numelui divin poate duce la controlul asupra stărilor, în ciuda interfeţei cu lumea exterioară. „Simpla repetare a numelui lui Dumnezeu este, evident, insuficientă... Trebuie de asemenea să medităm asupra semnificaţiei sale. Dar fiecare proces urmează în mod natural celuilalt. Dacă perseverăm în

repetare, ne va duce inevitabil la meditaţie. Încet-încet, reveria noastră confuză va face loc gândului concentrat (...). La început a fost Cuvântul, spune *Evanghelia după Ioan*, şi Cuvântul era cu Dumnezeu şi Cuvântul era Dumnezeu. Această afirmaţie este ecoul aproape exact al unui vers din *Rig Veda*: La început a fost Brahman, cu care era Cuvântul; şi Cuvântul era cu adevărat supremul Brahman."

Mantra este comună şi **budismului**. Aşa cum este firesc, aici capătă înţelesuri adaptate mentalităţii acestei religii. Evoluţia semnificaţiei termenului este evidentă dacă se compară sensul hindus de „ceea ce produce eliberarea" cu sensul tibetan reprodus de Sogyal Rinpoche[92]: „ceea ce protejează mintea de negativitate şi pe tine de propria minte". Mai multe detalii reies din *Bodhidharma*[93]: „Pentru a invoca numele lui Buddha trebuie să înţelegi *dharma* invocării. Dacă el nu este prezent în mintea ta, gura ta va cânta un nume gol. Atâta timp cât eşti preocupat de cele trei otrăvuri sau de gânduri despre tine însuţi, mintea ta plină de iluzii te va împiedica să-l vezi pe Buddha şi nu vei face decât să-ţi iroseşti efortul. Cântarea şi invocarea sunt lumi diferite. Cântarea se face cu gura. Invocarea se face cu mintea. Şi, pentru că invocarea vine din minte, este numită uşa spre conştiinţă. Cântarea este centrată pe gură şi apare sub formă de sunet. Dacă te agăţi de aparenţe în timp ce cauţi sensul, nu vei găsi nimic".

O concepţie diferită ne oferă **taoismul**, mai ales în forma lui promovată de Lao Tzu[94]. Cum el militează pentru regăsirea lui Tao în natură, nu poate să surprindă o reflecţie precum cea din *Hua Hu Ching:* „Cântarea nu este cu nimic mai sfântă decât ascultarea murmurului unui izvor, bătutul mătăniilor nu e mai sacru decât simpla respiraţie... Dacă vrei să atingi uniunea cu Tao, nu te lăsa prins în superficialităţi spirituale". Totuşi, există şi în cazul taoismului o întreagă teorie a limbajului. După cum arată Dinu Luca în Introducerea la cartea lui Lao Zi, existenţa şi perpetuarea cosmosului şi a oamenilor sunt legate de tipul special de mimesis ritual practicat de suveran. Dar eficacitatea acestui ritual este

garantată numai cu ajutorul numelor, care concentrează în formule întreaga realitate ce se ascunde în spatele lor. Fixate prin scriere, ele construiesc un sistem semiotic bazat pe o formă de reprezentare ideală, în care simbolismul semnelor reprezintă cosmosul cu toate aspectele sale. Aşadar, dacă semnele se constituie în embleme ale realului, numirea poate să provoace, să orienteze şi chiar să controleze fenomenele. Numele instituie în acest fel o logică sintagmatică specială, care suspendă simultaneităţile şi discontinuităţile cosmice. Cel ce stăpâneşte limbajul poate ajunge, în anumite circumstanţe, să facă din acesta o aventură epistemologică *per se*, într-un act gratuit, dar cu consecinţe nefaste asupra realului. Numele au ajuns să facă distincţie artificială între lucrurile egale întru Tao. În consecinţă, spre deosebire de celelalte cazuri enumerate până acum, mistica taoistă încearcă să reinstaureze echilibrul în lumea fenomenală, luptând *împotriva* limbajului.

Un alt caz special îl reprezintă **creştinismul**. Considerând că Logosul s-a întrupat în Iisus şi propunând rugăciunea ca singura cale acceptabilă, el foloseşte totuşi invocarea numelui lui Dumnezeu-Treime, fără a-i recunoaşte însă o dimensiune magică sau ritualică. A existat însă, în istoria tradiţiei isihastice a Bisericii Bizantine de Răsărit, o mişcare religioasă care a propus o practică a meditaţiei comparabilă cu tehnicile orientale. Aceasta presupunea combinarea unor tehnici respiratorii cu rugăciunea, în special cu cea numită „a lui Iisus": „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, ai milă de mine, păcătosul", din care ultimele două secţiuni erau adesea abandonate. Mergând mai departe, evoluţia acestui creştinism contemplativ a dus la apariţia spontană a ideii concentrării atenţiei asupra diverselor părţi ale corpului, foarte asemănătoare cu chakrele tantrice. Totuşi, spre deosebire de hinduism, isihasmul s-a oprit la cele patru dintre inimă şi cap (inimă, pectorali, centrul buco-laringeal şi frunte), fiind, din acest punct de vedere, mai aproape de budismul tibetan[95].

Tot ortodoxismul este cel care a păstrat în rugăciunea clasică
Tatăl Nostru un vers cu valoare ezoterică: „căci a Ta este

Împărăţia şi Puterea şi Slava". Sunt uşor de recunoscut, aici, trei dintre cele zece Sefirot-uri iudaice: Malkhut, Gevurah şi Hod. De aceea, această parte nu este pomenită întotdeauna. Trebuie amintit, de asemenea, faptul că, precum islamismul şi iudaismul, creştinismul admite şi el patru niveluri de citire a textului sacru. Scriitorii medievali au vorbit în acest sens de istorie, alegorie, tropologie (în accepţia lor, homiletica morală) şi anagogie (în general, constând în interpretarea *Scripturii* cu privire la sfârşitul vremurilor)[96].

Am identificat, aşadar, cei şapte paşi ai misticului spre divinitate. Deşi ar fi o incursiune fascinantă, nu ne propunem să facem o analiză detaliată a semnificaţiei acestui număr în cadrul fiecărei religii sau a faptului că este format din patru (paşi ai credinţei) şi trei (paşi mistici), care au, la rândul lor, valenţe multiple[97]. Vom face însă o scurtă trecere în revistă a relevanţei numărului „şapte", din punctul de vedere al acestui studiu.

În **mistica iudaică** de tip *merkabah*[98], călătorul se avântă pe drumul spre sfera dumnezeirii, unde se află Carul Divin şi Tronul Gloriei, trecând prin şapte palate cereşti (*hekhalot*) aflate în cel de-al şaptelea firmament, care reprezintă treptele progresului spre desăvârşirea spirituală. Pelerinii la Ierusalim trebuiau să se purifice timp de şapte zile, să poarte veşminte albe şi să se îmbăieze înainte de a intra în Templu. Prin corespondenţă, timp de şapte zile misticul posteşte, se îmbăiază şi se abţine de la relaţii sexuale. La fel de interesant este faptul că, dintre cele zece atribute ale divinităţii – Sefirot-uri –, cele şapte legate de natura umană sunt, pe cale ascendentă, Hod (Gloria), Netzach (Victoria), Tiferet (Frumuseţea), Gevurah (Rigoarea), Hesed (Mila), Binah (Inteligenţa) şi Hokhmah (Înţelepciunea).

Nu întâmplător, **mistica islamică** păstrează aceeaşi ierarhizare. Legendele despre călătoria în altă lume şi viziunea lui Mahomed – *mi'raj* – vorbesc despre cele şapte ceruri prin care Profetul trece pentru a ajunge la Dumnezeu.

Într-una dintre variantele acestei tradiţii apare în plus o menţionare a celor şapte paliere ale Infernului, ca structură

simetrică în sens invers ascensiunii spre divinitate. Sufiţii au fost însă cei care, începând cu Abu Yazid al-Bistami (mort cândva între 874 şi 877), au dat *mi'raj*-ului o interpretare mistică. Nivelurile obiective vizitate de Mahomed în călătoria lui au devenit astfel nivelurile interne ale împlinirii mistice[99].

La rândul ei, **mistica hindusă** în varianta ei tantrică se bazează pe cele şapte *chakra* ale corpului. Chakrele sunt considerate a fi centre ale conştiinţei pure şi ale puterii conştiinţei. În calitatea lor de structuri iconografice aflate în trupul subtil sau ocult, ele constituie punctele de focalizare a meditaţiei. Fiecare chakra este descrisă printr-o întreagă serie de asociaţii şi corespondenţe simbolice. Pe lângă poziţia specifică din corpul uman, din orice element, din mantră şi din divinitate, chakrele au, de asemenea, un număr de „petale", asociate, fiecare la rândul ei, cu una dintre literele alfabetului sanskrit, cu o culoare, cu o formă, cu un animal, cu un plan existenţial, cu un organ de simţ, cu un sunet mantric etc. Pornind de la modelul iudaic, pe calea ascendentă cele şapte chakre sunt: *muladhara* (suportul rădăcinii), *swadhishthana* (propria locuinţă), *manipura* (împlinirea bijuteriilor), *anahata* (melodia necântată), *vishudda* (puritatea deplină), *ajna* (ordinul gurului) şi *sahasrara padma* (lotusul cu o mie de petale), ca o sumă a celorlalte. În scrierile sale, Sri Ramakrishna aminteşte de cele şapte planuri menţionate de *Vede* ca fiind popasurile minţii: trei lumeşti, culminând cu al patrulea – al inimii –, şi trei superioare.

Budismul păstrează, şi el, legenda celor şapte paşi, sub influenţa unei teorii hinduse. Este vorba de concepţia conform căreia cele şapte regiuni ale spaţiului constau în cele patru puncte cardinale plus Zenitul, Nadirul şi Centrul însuşi. Concepţia porneşte de la ideea expandării punctului primordial în şase faze temporale corespunzând celor şase direcţii spaţiale, deci în şase perioade ciclice, care sunt subdiviziuni ale unui întreg ce le cuprinde. Acestea sunt asimilabile primelor şase zile ale Genezei, cea de-a şaptea fiind faza întoarcerii la

100

Principiu, adică la centru. Cei şapte paşi se referă la cele
şase stări *bardo* (*bardo* a naşterii, *bardo* a visurilor, *bardo* a

meditaţiei, *bardo* a momentului dinaintea morţii, *bardo* care ţine de *dharmata* şi *bardo* a devenirii)[101] – stări intermediare care trebuie conştientizate ca atare pentru a putea obţine eliberarea. Ultimele trei trebuie depăşite înaintea morţii, pentru a ieşi din *samsara*. Aceasta se petrece o dată cu înţelegerea faptului că toate aceste stări sunt imaginare, creaţii ale minţii, iar prin recunoaşterea deşertăciunii lor omul este absorbit în lumina fără culoare ce reprezintă capătul drumului.

Deşi nu porneşte de la aceeaşi concepţie a ierarhizării paşilor ce trebuie urmaţi pentru a obţine starea de unire cu divinul, chiar şi **taoismul** dă cifrei „şapte" o semnificaţie aparte. Atunci când preotul doreşte să fie primit în audienţă la Împăratul Cerului, el întreprinde un ritual de purificare ce cuprinde, printre alte practici, pronunţarea numelor celor şapte stele ale Carului Mare şi „păşirea" pe ele. Văzute din exterior, gesturile preotului taoist par o simulare a unei ascensiuni la ceruri.

Apocalipsa **creştină** este plină de menţiuni ale cifrei „şapte". De la cele şapte biserici către care se îndreaptă mesajul Apocalipsei, trecând prin cartea pecetluită cu şapte peceţi şi prin cele şapte duhuri ale lui Dumnezeu, şi până la cei şapte îngeri, cele şapte pedepse şi cele şapte potire de aur, această cifră are o semnificaţie profundă. În toate aceste planuri este vorba de o evoluţie împlinită în şapte paşi.

4.2. CALEA DESCENDENTĂ

> *There is more pleasure in building castles*
> *in the air than on the ground.*
>
> Edward Gibbon

Dacă misticul are la dispoziţie una sau mai multe căi pentru a transcende în realitatea absolută a divinităţii, şi Dumnezeu, la rândul lui, poate participa la acest proces, prin intermediul câtorva variante de intervenţie.

Prima şi cea mai importantă dintre aceste variante este Graţia. Forma cea mai simplă şi cea mai directă a manifestării divine, Graţia este darul pe care Dumnezeu îl face omului.

Deşi această concepţie apare în toate misticile, în fiecare caz specific apar nuanţe individuale. Aşa, de exemplu, pentru misticii **iudaici** graţia are un caracter dublu, după cum explica Daniel Matt[102]. Plecând de la prezumţia că, oricât de mare ar fi efortul, nici un om nu-l poate atinge pe Dumnezeu fără ajutorul acestuia, iudaismul avansează ideea că darul este rezultat al întreprinderii misticului. Dacă omul se desprinde de aspectul material al lucrurilor şi se apropie de Dumnezeu, atunci Domnul îi va ghida paşii pe calea cea dreaptă şi îi va dărui uniunea divină. Aşadar, misticul ştie că este necesar să urmeze calea ascendentă, dar şi că, pentru meritul de a se fi străduit astfel, la capătul drumului îl aşteaptă darul graţiei divine. El nu are motiv să se îndoiască de reuşită. O explicaţie a acestui fenomen găsim în mistica lui Yehuda Ashlag[103]: „... extinderea Luminii Emanatorului (Dumnezeu) conţine atât voinţa de a primi, cât şi voinţa de a împărtăşi... Atunci când voinţa de a împărtăşi este revelată de fiinţa emanată, ea evocă de fapt extinderea Luminii ample a Emanatorului, care vine ca şi când ar fi invitată de nou-născuta voinţă (de a împărtăşi). Această Lumină extinsă este definită în fiecare spaţiu ca *Lumină a Milei sau Graţiei*. (Prin contrast) prima extindere a Luminii de la Emanator, în care este inclusă voinţa de a primi, este numită întotdeauna... Lumina Substanţei". Poate că această explicaţie nu este suficientă pentru a motiva siguranţa misticului evreu că la capătul drumului său îl aşteaptă Dumnezeu. Însă nu trebuie să uităm faptul că, atunci când credinţa este suficient de puternică, ea poate determina adevărate minuni. Aşadar, credinţa în sine poate constitui, în anumite circumstanţe, o garanţie.

Ideea că pentru a primi graţia divină este nevoie de strădainţă se regăseşte în aceeaşi măsură şi la misticii

creştini. O vizibilă asemănare cu concepţia iudaică apare la
Nicolaus Cusanus[104]: „Este acum clar că suntem atraşi către

Dumnezeul necunoscut prin mişcarea luminii graţiei celui ce poate fi cunoscut numai prin propria Lui dezvăluire. Iar Dumnezeu vrea să fie căutat şi vrea să dea celor ce îl caută lumina fără de care nu îl pot căuta". Regăsim aici chiar şi concepţia islamică a Dumnezeului care se doreşte revelat şi face eforturi în acest sens. La rândul lui, Grigorie din Nazianz[105] exprimă şi el, foarte clar, acelaşi lucru: „... Dumnezeu este văzut de oameni; pe de o parte, prin propria Lui pogorâre din Înaltul cerului şi, pe de altă parte, prin ridicarea noastră din dizgraţia pământeană, astfel încât Incomprehensibilul să devină, într-o măsură oarecare, şi atât cât este în siguranţă, comprehensibil pentru muritori. Fiindcă nu este în nici un fel posibil pentru densitatea unui corp material şi pentru o minte încarcerată să intre în conştiinţa Dumnezeirii, fără ajutorul lui Dumnezeu. De aceea nu toţi oamenii par să fie vrednici de acelaşi rang sau poziţie; ci unul pentru una, altul pentru alta, fiecare, după părerea mea, în funcţie de măsura propriei sale purificări" (*Oraţie* 45:11). Rezultă, aşadar, că graţia depinde de gradul de purificare al misticului, şi deci de efortul depus de el pe calea ascendentă. Prima îndoială cu privire la efectul experienţei mistice apare, în mod surprinzător, la Teresa d'Avila[106], care nu mai este chiar atât de sigură precum misticii creştini anteriori ei că graţia este rezultatul garantat al efortului depus. „Este adevărat că, oricât de puternici vă consideraţi, nu puteţi intra în toate Casele prin eforturile voastre proprii: Stăpânul Castelului însuşi trebuie să vă primească înăuntru". Nimic nou până aici. Următoarea frază însă face o întoarcere remarcabilă: „Aşadar, în cazul în care daţi de vreo împotrivire, vă sfătuiesc să nu încercaţi să intraţi, căci, dacă o faceţi, Îl veţi supăra atât de tare încât nu vă va mai primi niciodată. El iubeşte Umilinţa".

Este foarte curioasă această poziţie pe care o adoptă mistica creştină, în general, şi cea medievală, în special, în privinţa graţiei. Dacă ne întoarcem privirile la începuturile creştinismului, primul lucru peste care dăm este felul în care Pavel ajunge apostol al lui Iisus Hristos. Amintind de teoria

lui Patanjali, Dumnezeu îl trăsneşte pur şi simplu pe Pavel în moalele capului cu revelaţia divină, fără ca acesta să fi arătat cel mai mic interes în această privinţă. Ba din contră, după cum se ştie, în acel moment era axat pe coordonatele opuse. În mod paradoxal, tipul de graţie care a ajutat la instaurarea creştinismului ca o religie puternică a dispărut o dată cu acest prim şi unic exemplu[107].

La fel de surprinzător, deşi pornesc de la concepţia conform căreia Dumnezeu se doreşte revelat, misticii **islamici** propun, la rândul lor, o teorie a graţiei complet diferită. Pentru misticul islamic, indiferent de efortul depus, unirea cu Dumnezeu este un dar magic, care nu ţine în nici un fel de merit. Dacă Allah se vrea văzut, atunci el se arată cui crede de cuviinţă, şi nu neapărat celui care îşi dedică şi întreaga viaţă acestei întreprinderi. Spre deosebire de ceilalţi mistici, cei islamici aşteaptă cu răbdare manifestarea divină. Aceasta însă poate veni şi sub formă de severitate, aşa cum arăta Jalaluddin Rumi[108]: „Dumnezeu a spus: «Nu pentru că este demn de dispreţ întârzii să-i dau darul Meu: această întârziere este ea însăşi un sprijin. Nevoia l-a adus din orbirea lui spre Mine, trăgându-l de păr pe calea Mea. Dacă i-aş satisface dorinţa, s-ar întoarce şi s-ar cufunda la loc în acel joc. Deşi se lamentează în adâncul sufletului său «O, Tu, cel a cărui Protecţie o caut», lăsaţi-l să plângă cu inima frântă şi pieptul rănit. Fiindcă îmi face plăcere vocea lui spunând «O, Doamne» şi rugăciunile lui secrete... Puteţi fi siguri că acesta este motivul pentru care credincioşii suferă dezamăgirea în bine şi rău»". Pentru a îndulci pastila şi pentru a nu-i îndepărta pe oameni de mistică, Rumi adaugă: „Severitatea este într-adevăr copleşitoare, dar, în momentul în care începi să tremuri, această copleşire devine uşoară şi plăcută; fiindcă forma copleşitoare este îndreptată împotriva celui care neagă – o dată ce devii fără apărare, se transformă în Bunătate şi Blândeţe"[109]. Totuşi, există şi în mistica islamică poziţii mai apropiate de iudaism şi creştinism. Astfel, Ahmad Ibn 'Ata Allah[110] consideră că Dumnezeu răspunde în mod direct

efortului uman: „Dumnezeu cel Mare spune: dacă el se apropie de Mine ca distanţă, Eu mă apropii de el ca un centimetru, dacă el se apropie de Mine ca un centimetru, Eu mă apropii de el ca un metru; iar dacă el vine la Mine mergând, Eu merg spre el alergând".

Nici **misticismul hindus** nu diferă radical din acest punct de vedere. La fel ca în cazul iudaismului, *Bhagavad Gita* dă asigurări asupra faptului că cei care urmează calea ascendentă au garanţia graţiei. „Lepădând în gând toate faptele în mine, având-mă ca ultim scop, luând sprijin în yoga cunoaşterii, fii mereu cu gândul la mine! Cu mintea la mine, vei trece, prin îndurarea (în varianta engleză, termenul este tradus prin „graţie") mea, peste toate impasurile; dacă însă, din cauza egoismului, nu vei asculta (povaţa mea), te vei pierde" (*BG* 18:57-58). La fel gândeşte şi Patanjali[111]: „În stadiile preliminare ale meditaţiei, efortul pare să vină în întregime dinlăuntrul tău, pe măsură ce îţi forţezi mintea să rămână concentrată asupra obiectului său. Dar brusc devii conştient de o forţă exterioară, o forţă magnetică ce îţi trage mintea în direcţia dorită, aşa încât efortul nu mai este doar al tău. Asta este ceea ce se numeşte graţia".

Totuşi, Sri Ramakrishna[112] se îndepărtează de această viziune, arătând că, deşi Dumnezeu nu poate fi văzut fără efort, strădania nu aduce garanţia uniunii cu divinul: „Poţi încerca de o mie de ori, dar nu poţi realiza nimic fără graţia lui Dumnezeu. Nu-l poţi vedea pe Dumnezeu fără graţia Lui. Este oare uşor să primeşti această graţie? Trebuie să renunţi definitiv la egotism; nu-l poţi simţi pe Dumnezeu atâta vreme cât gândeşti: «Eu sunt cel care acţionează». Dumnezeu nu apare cu uşurinţă în inima unui om care se simte propriul lui stăpân. Dar Dumnezeu poate fi văzut în momentul când se pogoară graţia Lui". Cel mai interesant exemplu apare însă în *Upanishade*[113]. Aici găsim exprimate ambele poziţii. Dacă *Mundaka Upanishad* arăta că: „Sinele se revelează celui care tânjeşte după Sine. Cei care tânjesc după Sine cu toată inima sunt aleşi de Sine ca fiind ai săi" (3, 2.3), şi *Tejabindu*

Upanishad spune: „Brahman nu poate fi realizat de cei care sunt prinşi în dualitatea vieţii. Dar tuturor celor care sfâşie această dualitate, ale căror inimi sunt dăruite Dumnezeului Iubirii, El li se dăruieşte prin graţia lui infinită“ (6), *Katha Upanishad* vine şi ea şi dă peste cap toată această teorie, spunând pur şi simplu că: „Sinele nu poate fi cunoscut prin studiul scripturilor, nici prin intelect, şi nici prin ascultarea discursurilor învăţate. Sinele poate fi atins numai de cei pe care Sinele îi alege“ (Partea 1, 2:23). Aşadar, pe de o parte, există posibilitatea ca tot efortul să fie în van, iar, pe de alta, se poate ca Sinele să aleagă pe cineva care nu a întreprins neapărat paşii mistici, ci s-a mulţumit cu cei ai simplei credinţe.

Dintre toate misticile, **taoismul** este de departe cel mai drastic. Pentru Lao Tzu, de exemplu, nu există nici un dubiu că graţia este răsplata sigură şi automată a efortului depus, şi deci că nu există posibilitatea ca cineva care nu a urmat calea desăvârşirii să se bucure de un asemenea dar din partea lui Dumnezeu. „Eliminând cu blândeţe toate obstacolele care stau în calea înţelegerii sale, el îşi păstrează permanent sinceritatea necondiţionată. Umilinţa, perseverenţa şi adaptabilitatea sa evocă răspunsul universului şi îl umple de lumina divină. (...) Înţelegeţi măcar atât, dacă nu altceva: libertatea spirituală şi unirea cu Tao nu sunt daruri aruncate la întâmplare, ci răsplata transformării şi evoluţiei conştiente de sine“, spune el în *Hua Hu Ching*[114].

În cazul **budismului** lucrurile se complică. Cum unirea cu divinul constă în atingerea stării *nirvana*, prin care misticul iese din hora vieţii şi intră în repaus, textele cele mai vechi declară: „Tu însuţi trebuie să faci efortul; un Buddha nu poate decât să propovăduiască“[115]. Mai mult decât atât, aici apare şi categoria acelor Boddhisattva (cei care, prin dezvoltarea lor spirituală şi intelectuală, sunt pe punctul de a atinge starea de Buddha), care renunţă la *nirvana* pentru a-i ajuta pe ceilalţi muritori prin milostenie. Totuşi, nu este vorba de determinarea

în acest fel a unui merit. Măsurarea meritelor milosteniei
făcute de Boddhisattva, atunci când ei nu rămâne nici măcar

la ideea de cauză, este greu de sesizat", se spune în *Prajnaparamita*. Aşadar, budismul nu cunoaşte noţiunea de graţie ca atare. *Nirvana* se obţine prin integrarea în realitatea absolută, atunci când misticul reuşeşte să conceapă inexistenţa ego-ului.

Un al doilea sprijin pe care îl poate avea omul în drumul său spre desăvârşirea spirituală este maestrul. Deşi fiecare religie propune un model propriu al relaţiei omului cu divinitatea, atunci când este vorba de calea mistică majoritatea subliniază necesitatea unui ghid spiritual. Pornind de la concepţia (întreţinută în scopuri teologice, dar şi cu o solidă bază reală) conform căreia lansarea în exerciţii mistice şi magice este periculoasă pentru neavizaţi, este evident că orice mistic are nevoie de orientare. Un maestru îndeplineşte, în primul rând, o funcţie psihologică. Fiind singurul cunoscător al aplicării practice a învăţăturilor ce nu mai pot fi scoase din cărţi, el îl împiedică pe discipol să se rătăcească, creând echilibrul perfect în spiritul acestuia. O a doua funcţie pe care o îndeplineşte călăuza spirituală este direcţionarea experienţei misticului spre canale acceptabile autorităţii religioase stabilite. Pregătind discipolul, maestrul îi dă de fapt jaloanele pe care trebuie să le recunoască în drumul său. Desigur, aşa cum rezultă din analiza anterioară, există posibilitatea ca Dumnezeu să fie el însuşi Ghidul pentru cei aleşi. Totuşi, chiar şi atunci când are loc, eventuala intervenţie directă a divinităţii se petrece în punctul culminant al experienţei. Până acolo, însă, calea este lungă.

Curios, în această privinţă apar cele mai neaşteptate contradicţii în cadrul aceleiaşi religii. Astfel, religia **creştină** impune preotul ca intermediar absolut necesar în relaţia dintre om şi Dumnezeu. Pe de altă parte, însă, misticii creştini nu au adoptat şi nici nu au încurajat teoria necesităţii unui maestru care să le ghideze paşii pe calea mistică, deşi nu au mizat nici pe ajutorul exclusiv al lui Dumnezeu. Ei au propus, în fond, ca fiecare să fie propriul lui Învăţător, luând câte ceva de la toţi cei din jur. Grigorie din Nazianz spune: „Şi alţii, care nu

au întâlnit învăţători, şi-au fost lor înşişi profesori demni de laudă. Nici un tată, nici o mamă, nici un Preot şi nici un Episcop, şi nimeni dintre cei abilitaţi să predea, nu te-a învăţat datoria pe care o ai, ci tu însuţi, prin mişcarea raţiunii dinlăuntrul tău, şi prin aprinderea scânteii bunătăţii, prin libera ta voinţă, ai căpătat un asemenea obicei al virtuţii, încât impulsul spre viciu a devenit pentru tine aproape imposibil de urmat. De aceea laud şi această variantă, şi poate chiar mai mult decât pe celelalte. Cel care este în stare să primească, să primească. Alege varianta care vrei: urmează-l pe Învăţător sau fii propriul tău profesor. Un singur lucru este ruşinos – să nu elimini pasiunile. Nu contează cum anume le ucizi. Învăţătorul este creatura lui Dumnezeu; şi tu însuţi ai aceeaşi origine; fie că profesorul primeşte această graţie, fie că binele îţi aparţine ţie, e acelaşi lucru“ (*Oraţie* 37:21). Ba mai mult, Sfântul Ioan al Crucii[117] ajunge să pledeze împotriva ajutorului cuiva din afară, preferând să se lase în grija exclusivă a lui Dumnezeu. „Fiindcă este posibil ca unii confesori şi părinţi spirituali, lipsindu-le lumina şi experienţa acestor căi, să oprească şi să rănească aceste suflete mai repede decât să le ajute la drum...“ Teresa d'Avila[118] adoptă linia de mijloc: „este foarte importantă consultarea oamenilor cu experienţă; fiindcă altfel vă veţi închipui că vă faceţi un mare rău urmându-vă ocupaţiile necesare. Însă, dacă nu ne abandonăm rugăciunile, Domnul întoarce tot ceea ce facem spre binele nostru, chiar dacă nu găsim pe nimeni care să ne înveţe“. Aşadar, mistica creştină medievală pune semnul egalităţii între maestru şi discipol şi consideră că soluţia constă în a fi propriul tău maestru, bazându-te pe speranţa că Dumnezeu va interveni şi îţi va călăuzi paşii.

Prin contrast, misticii **islamici** reclamă necesitatea absolută a unui maestru spiritual. Şi aici însă există diferenţe între viziuni. De exemplu, Ahmad Ibn 'Ata'Allah[119] susţine importanţa ambelor aspecte: „Acela care este hotărât să meargă după călăuzire şi să urmeze calea purtării corecte trebuie să caute un *shaykh* dintre cei care s-au realizat, unul

care urmează calea metodic, care şi-a abandonat pasiunile şi care şi-a înfipt ferm picioarele în serviciul Domnului său". „Stingerea (pasiunilor) este începutul drumului: este călătoria spre Dumnezeu cel Mare. Călăuzirea vine după aceea. Ceea ce înţeleg eu prin călăuzire este călăuzirea Domnului, aşa cum o descrie Prietenul lui Dumnezeu, Abraham: «Lo!, Mă îndrept spre Dumnezeul meu, care mă va călăuzi»." La rândul lui, Jalaluddin Rumi[120] explică necesitatea unei legături speciale între maestru şi discipol: „Dacă vrei să devii *dervish*, să obţii goliciunea şi sărăcia spirituală, trebuie să te împrieteneşti cu un *sheikh*. Vorbitul despre asta, cititul cărţilor şi exerciţiile nu ajută. Sufletul primeşte de la un suflet care cunoaşte". Un exemplu mai puţin obişnuit găsim la Abu Bakr Muhammad ibn al-'Arabi[121], care avansează ideea originală a unui maestru spiritual imaginar: „Ibn 'Arabi a fost discipolul unui *Khidr* (maestru invizibil) ... o astfel de relaţie cu un maestru spiritual ascuns împrumută discipolului o dimensiune esenţialmente «transistorică» şi presupune abilitatea de a trăi evenimente care au loc într-o realitate diferită de cea fizică, a vieţii de zi cu zi, şi care se transformă spontan în simboluri. (...) *Khidr* este simţit simultan ca persoană şi ca arhetip... A-l avea ca maestru şi iniţiator înseamnă a fi obligat să fii ceea ce el însuşi este. *Khidr* este maestrul tuturor celor fără de profesor, fiindcă le arată tuturor celor cărora le este învăţător cum să fie ceea ce este el: cel care a atins Izvorul Vieţii... cel care a atins *haqiqa*, adevărul mistic, ezoteric, care domină Legea şi ne eliberează de religia literală". Fiind ascuns, *Khidr* nu acţionează uniform. Pornind de la concepţia conform căreia Dumnezeu are nume (şi atribute) multiple, *Khidr* îşi duce fiecare discipol în direcţia şi ritmul care i se potrivesc, spre revelarea acelui aspect al divinităţii care corespunde individualităţii şi naturii sale interioare. Cu toate diferenţele de viziune, reiese totuşi suficient de clar că în islamism călăuzirea poate fi făcută de un om deja realizat spiritual, sau, în lipsa lui, de către Dumnezeu însuşi. Spre deosebire de creştinism, aici nu este posibilă autoînvăţarea.

O altă mistică cunoscută pentru tăria cu care recomandă prezenţa unei călăuze spirituale – *guru* – este cea **hindusă**. Totuşi, în scrierile misticilor hinduşi această recomandare nu este chiar atât de strictă cum ar fi fost de aşteptat. Dacă în vremea *Upanishadelor* se specifica: „Adevărul Sinelui nu poate veni prin intermediul cuiva care nu a realizat că este Sinele. Intelectul nu poate revela Sinele, dincolo de dualitatea sa de subiect şi obiect. Cei care se văd în toate şi le văd pe toate în ei înşişi îi ajută şi pe alţii ca prin osmoza spirituală să realizeze Sinele dinlăuntrul lor. Această trezire pe care o cunoşti astfel nu vine din logică şi învăţătură, ci din strânsa legătură cu un învăţător realizat" (*Katha Up.*, Partea 1, 2:9)[122], în *Bhagavad Gita*, deja, maestrul nu mai este obligatoriu, ci este doar una dintre opţiuni: „Unii, cu ajutorul meditaţiei, văd ei înşişi Sinele în sinea lor; alţii, prin Samkhya şi Yoga, iar alţii, prin yoga faptei. Unii, nerecunoscându-l astfel, îl adoră din auzite de la alţii; chiar şi aceştia trec dincolo de moarte, având drept ultim scop învăţătura revelată" (*BG* 8, 24-25). Cum însă hinduismul cunoaşte o serie întreagă de variante, la Sri Ramakrishna[123] apare altă părere. Vorbind despre cazul sectei Brahmo Samaj, care se opune sistemului de guru al hinduismului ortodox, el răspunde la întrebarea dacă este posibilă cunoaşterea spirituală fără ajutorul unui guru: „Numai Satchidananda este Guru. Dacă un om sub formă de guru trezeşte conştiinţa spirituală din tine, atunci poţi fi sigur că este Dumnezeul Absolut, care şi-a luat acea formă umană pentru tine. Guru-ul este ca un însoţitor care te duce de mână. După realizarea lui Dumnezeu, omul nu mai face distincţia între guru şi discipol. Relaţia dintre ei rămâne numai atâta vreme cât discipolul nu-l vede pe Dumnezeu". Această opinie se bazează pe concepţia conform căreia nici un om nu poate elibera alt om din sclavia lumii. Singurul care poate ridica înşelătorul văl *maya*, oferind salvarea, este Creatorul. Totuşi, în aceeaşi ordine de idei, Ramakrishna adaugă: „Ai încredere în cuvintele şi munca guru-ului. Dacă nu ai un guru, atunci roagă-te lui Dumnezeu cu inima plină de dor. Domnul te va

lăsa să afli cum este El de fapt (...). Cel care este Domnul Universului vă învaţă pe toţi. Numai El ne va învăţa, cel care a creat universul... Dumnezeu a făcut atât de multe lucruri – nu va arăta El oare oamenilor cum să-l adore? Dacă au nevoie de învăţătură, atunci El va fi învăţătorul. El este Călăuza noastră Internă". O definiţie extrem de originală, care poate constitui definiţia însăşi a misticismului, dă Patanjali[124]: „Religia este, de fapt, un fel de cercetare foarte practică şi empirică. Nu iei nimic pe încredere. Nu accepţi nimic în afara propriei experienţe. Înaintezi singur, pas cu pas, ca un explorator într-o junglă virgină, ca să vezi ce găseşti. Tot ceea ce poate face pentru tine Patanjali, sau oricine altcineva, este să te convingă să porneşti explorarea şi să îţi ofere anumite sugestii şi avertismente care îţi pot fi de folos pe drum". Rezultă de aici că, departe de a accepta posibilitatea autoînvăţării, mistica hindusă consideră că există o singură călăuzire reală, cea a lui Dumnezeu. Aceasta se poate manifesta direct sau prin intermediul guru-ului, care este văzut deci nu ca o entitate de sine stătătoare, ci ca o simplă întrupare a voinţei divine de a oferi sprijin misticului.

Aşa cum era de aşteptat, **budismul** a păstrat din originile sale hinduse concepţia cu privire la necesitatea unui maestru spiritual. În Tibet, Sogyal Rinpoche[125] pledează pentru ideea că: „Natura noastră *buddha* are un aspect activ, care constituie «învăţătorul nostru interior». Din momentul în care ne-am obscurizat, acest învăţător interior lucrează permanent pentru noi, în încercarea neostoită de a ne aduce înapoi la strălucirea şi spaţiozitatea adevăratei noastre existenţe... Atunci când ne rugăm, dorim şi aspirăm la adevăr pentru o lungă vreme, pentru multe, multe vieţi, şi când *karma* noastră s-a purificat suficient, are loc un fel de miracol. Şi, dacă reuşim să înţelegem şi să folosim acest miracol, el ne poate duce la sfârşitul definitiv al ignoranţei: Învăţătorul interior, care a fost permanent alături de noi, se manifestă sub forma «învăţătorului exterior», pe care, aproape ca printr-o minune, îl întâlnim în fapt... El sau ea nu este altceva decât faţa umană a absolutului... cristalizarea

înţelepciunii tuturor *buddhas*, întruparea compasiunii lor direcţionate permanent către tine... Pentru mine, maeştrii mei au fost întruparea adevărului viu, semnul de netăgăduit că iluminarea este posibilă în trup, în această viaţă, acum şi aici, suprema inspiraţie în practica mea, în munca mea, în viaţa mea şi în călătoria mea spre eliberare..." Această explicaţie este o excelentă încercare de a grupa într-o singură concepţie cele trei tipuri de călăuzire – proprie, prin intermediar şi directă. Regăsim aici şi „învăţătorul interior", care însă este considerat a fi disponibilitatea latentă a omului spre călăuzire, şi „învăţătorul exterior", care îi oferă jaloanele drumului într-o formă accesibilă şi inteligibilă, şi faptul că, în realitate, acesta din urmă este numai manifestarea voinţei divine de a oferi sprijin. De altfel, budismul tibetan se bazează pe ideea că nu de maestru depinde „secretul", ci de cel care ascultă. Ceea ce spune Patanjali pentru hinduism este valabil, în aceeaşi măsură, pentru Tibet. Maestrul nu poate decât să deschidă o uşă, şi depinde numai de discipol să vadă ce e dincolo de ea. Din acest motiv, instructorii capabili să discearnă gradul de acuitate intelectuală al învăţăceilor predau învăţăturile diferenţiat, rezervându-le pe cele mai adânci celor în stare să le înţeleagă. Aşa s-a născut şi se perpetuează tradiţia orală secretă. În plus, accentul nu cade niciodată, precum în creştinism, islamism şi chiar iudaism, pe preceptul „crede şi nu cerceta". Din contră, precum în yoga lui Patanjali, Buddha spune[126]: „Să nu dai crezare la nimic din ce spun maeştrii sau preoţii tăi, bazându-te doar pe autoritatea lor. După ce verifici, crede doar în ceea ce tu însuţi ai experimentat şi recunoscut ca fiind înţelept, în ceea ce va fi conform cu binele tău şi al celorlalţi". În budismul tibetan învăţarea este, aşadar, interactivă, având ca scop stimularea discipolului spre propriile descoperiri.

La rândul său, **budismul Zen** a mers pe calea deschisă de *Upanishade*, susţinând necesitatea unui guru. Aşa, de pildă, *Bodhidharma*[127] pledează chiar vehement pentru ideea

că: „proştii acestei lumi preferă să alerge la mari depărtări în
căutare de înţelepţi. Ei nu pricep că inteligenţa propriei minţi

este înţeleptul… sutrele spun: «Mintea este învăţătură». Dar oamenii neînţelegători nu cred în propria lor minte sau în faptul că prin înţelegerea acestei învăţături pot deveni înţelepţi. Preferă să caute cunoştinţe îndepărtate şi să tânjească după lucruri din spaţiu, imagini ale lui Buddha, lumină, tămâie şi culori. Cad pradă falsităţii şi îşi pierd minţile. […] Pentru a găsi un buddha, tot ceea ce trebuie să faci este să îţi vezi propria natură. Natura ta interioară este buddha. Buddha este cel care e liber: liber de planuri, liber de griji. Dacă nu îţi vezi natura proprie şi alergi toată ziua căutând în altă parte, nu vei găsi niciodată un buddha. Adevărul este că nu e nimic de găsit. Dar pentru a ajunge la o astfel de înţelegere ai nevoie de un profesor şi de luptă pentru a te face să înţelegi. Dacă nu găseşti un profesor curând, îţi trăieşti viaţa în van. Este adevărat că ai natura buddha. Dar fără ajutorul unui profesor nu o vei cunoaşte niciodată. Numai unul la un milion de oameni reuşeşte să se ilumineze fără sprijinul unui învăţător. Dacă, printr-o conjunctură favorabilă, cineva înţelege ce înseamnă Buddha, acela nu are nevoie de profesor. O astfel de persoană are o conştiinţă naturală superioară oricărei învăţături. Dar, dacă nu eşti astfel binecuvântat, atunci studiază din greu, şi prin intermediul învăţăturii vei înţelege”. Rezultă de aici că budismul Zen nu acceptă decât varianta maestrului care predă discipolului învăţăturile. Nu apare aici nici posibilitatea autoînvăţării, nici călăuzirea directă a lui Dumnezeu, şi nici măcar interpretarea guru-ului ca fiind întruparea divinului.

Concepţia conform căreia rolul maestrului este acela de a deschide discipolului o poartă apare şi în **taoism**. În *Shui-ch´ing Tzu*[128], Lao Tzu menţionează: „Învăţăturile interioare trebuie transmise oral şi personal de la profesor la discipol înainte de a putea fi înţelese din inimă […]. Dacă eşti sincer în încercarea de a găsi această cunoaştere, trebuie să cauţi un învăţător şi să îl rogi cu umilinţă să îţi arate cum se deschide Poarta Misterioasă. De acolo, dacă acţiunile tale urmează pe Tao, vei progresa. Dacă faptele tale se

îndepărtează de Tao, înaintarea ta va fi oprită”. În *Hua Hu Ching*[129] regăsim şi o opinie asemănătoare celei emise de Patanjali: „Cuvintele mele nu sunt medicamentul, ci reţeta; ele nu constituie destinaţia, ci o hartă care să te ajute să o atingi. Când ajungi acolo, linişteşte-ţi mintea şi închide-ţi gura. Nu analiza Tao. Încearcă, în schimb, să-l trăieşti: în tăcere, în indiviziune, cu toată armonia fiinţei tale. (…) Adevărul cel mai înalt nu poate fi redat prin cuvinte. De aceea, cel mai mare profesor nu are nimic de spus. El nu face decât să se dăruiască servirii celorlalţi şi să nu se îngrijoreze niciodată”. Tot aici găsim, de asemenea, şi o viziune care aminteşte de poziţia lui Ramakrishna, conform căreia în stadiul cel mai înalt al experienţei mistice distincţia dintre maestru şi discipol dispare: „Atunci când cineva dăruieşte tot ce poate fără reţineri, barierele individualităţii dispar. Nu mai este posibil să spui dacă este discipolul care se oferă profesorului sau profesorul care se oferă discipolului. Nu se mai văd decât două fiinţe imaculate, reflectându-se una pe alta ca o pereche de oglinzi strălucitoare”. Nu lipseşte nici chiar ideea că este posibilă autoînvăţarea, dar în varianta menţionată în budismul Zen, şi anume ca o excepţie, numai în cazul rar al unei dotări speciale a discipolului: „Dacă virtutea ta este extrem de strălucitoare, este posibil să reuşeşti să-ţi deschizi calea spre lumea subtilă şi să primeşti aceste învăţături celeste direct de la cei nemuritori”. Mai interesant însă este faptul că găsim la Lao Tzu până şi ideea susţinută mai târziu de Sfântul Ioan al Crucii, conform căreia atunci când cauţi un maestru există pericolul de a găsi falşi profesori, capabili să facă mai mult rău decât bine: „Lumea este plină de astfel de maeştri iluminaţi doar pe jumătate. Prea deştepţi, prea «sensibili» pentru a trăi în lumea reală, ei se înconjoară de plăceri egoiste şi îşi revarsă învăţăturile grandioase asupra celor nepăsători. Publicându-şi prematur operele, hotărâţi să atingă cine ştie ce punct culminant spiritual, ei sacrifică permanent adevărul şi deviază de la Tao. Ceea ce oferă ei lumii, de fapt, este propria lor confuzie. Adevăratul maestru înţelege că iluminarea nu este scopul, ci mijlocul”.

Nu în ultimul rând, putem identifica şi varianta călăuzirii directe: „Dacă vrei să devii un înger divin nemuritor, atunci restabileşte calităţile angelice ale fiinţei tale prin virtute şi servire. Asta e singura cale prin care poţi atrage atenţia celor nemuritori. Aceşti învăţători angelici nu pot fi căutaţi; ei sunt cei care caută discipolul. Atunci când ai reuşit să îţi legi energia de lumea divină prin conştiinţă şi practicarea virtuţii nediscriminatorii, transmiterea adevărurilor subtile supreme urmează imediat". Singurul aspect care nu apare în taoism este considerarea maestrului ca fiind întruparea voinţei divine.

Un exemplu extrem de interesant îl constituie cazul misticilor **iudaici**. Exact invers decât creştinismul, iudaismul propovăduieşte relaţia directă a omului cu Dumnezeu, fără intermedierea unui preot. Aceasta nu înseamnă că în iudaism nu există o autoritate religioasă. Ea are însă atribuţii diferite, adaptate vieţii în diaspora. Rabinul este păstrătorul tradiţiei. El înfăptuieşte şi transmite ritualul religios, dar nu numai. Este în acelaşi timp învăţător şi judecător. În mistică, prezenţa lui este obligatorie. Aşa cum arăta Gershom Scholem[130], în încercarea de a păstra misticismul în limitele acceptabile autorităţii religioase, iudaismul a susţinut ideea (care se regăseşte în aceeaşi formulă în budismul Zen) că cel ce îşi caută singur drumul poate să-şi piardă minţile, fiindcă drumul misticului trece pe lângă abisuri ale conştiinţei şi este pavat cu pericole care impun un pas măsurat şi sigur. De aceea se recomandă accesul la domeniul practicii şi speculaţiei mistice numai eruditilor, deplin cunoscători ai *Talmudului*. Pentru ilustrare este citat avertismentul lui Maimonide: „Nimeni nu este demn să păşească în paradis (e vorba de tărâmul misticii) decât dacă s-a îndestulat mai înainte cu pâine şi carne (hrana înţelepciunii rabinice lucide)". Interpretarea acestui avertisment este posibilă din două perspective: filosofică (aşa cum a intenţionat autorul, pornind de la tradiţia talmudică midrashică) – constituindu-se într-o atenţionare asupra pericolului speculaţiilor – şi mistică – constând în relevarea capcanelor în care poate cădea misticul[131].

Parabola cea mai reprezentativă din acest punct de vedere este cea a celor patru înţelepţi care intră în Paradis. Rabbi Ben Azzai, Rabbi Ben Zoma, Rabbi Elisha/Aher (care nu întâmplător se traduce prin „altul, celălalt") şi Rabbi Akiva intră în Paradis[132]. Dintre ei, numai ultimul iese nevătămat. Unul a văzut şi a murit (rămânând loial), al doilea a văzut şi a înnebunit, iar al treilea a văzut şi a devenit eretic. Primii doi, Ben Azzai şi Ben Zoma, au ajuns doar până la învelişurile *Torei*, unde s-au împotmolit. Aher a mers mai departe, dar nu a suportat ceea ce a văzut. Numai Akiva „a urcat şi a coborât sănătos".[133] Deşi bazată pe existenţa reală a celor patru rabini, povestea se vrea o exemplificare a tipurilor de efecte determinate de intrarea pe tărâmul realităţii absolute, sau, cu alte cuvinte, de întoarcerea la Origine. În sens ezoteric, ni se arată că, aşa cum starea Omului Primordial, Adam, ne este permanent accesibilă, tot atât de la îndemână ne este şi repetarea păcatului lui.

În acest context s-ar mai putea menţiona şi o a treia modalitate prin care Dumnezeu poate interveni în experienţa misticului – prin intermediari. Cum însă aici este vorba de intersecţia misticii cu baza mitologică a fiecărei religii, nu vom intra în detalii. Vom menţiona doar, în treacăt, faptul că, întrucât Dumnezeu nu poate fi „văzut" ca atare, este absolut firesc ca misticii să se întâlnească în calea lor cu reprezentanţii Lui. Aceştia pot oferi sprijin (ca, de exemplu, îngerii în iudaism, creştinism şi islamism), dar în aceeaşi măsură pot deveni piedici, dacă misticul nu este antrenat să-i întâmpine (demonii din budism şi hinduism). Aşadar, pe lângă paşii pe care trebuie să ştie a-i urma, pentru a ajunge la capătul drumului călătorul trebuie să fie în stare ca, la nevoie, să treacă şi de cele mai înşelătoare capcane.

NOTE

[1] Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem.

[2] Michel de Certeau, *Fabula mistică*, Editura Polirom, Iaşi, 1996, p. 11.

[3] Michel de Certeau, *Fabula mistică*, idem, p. 4.

[4] Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 32, 44, 45.

[5] Gregory of Nazianzus, *Orations*, idem.

[6] Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, idem, p. 173.

[7] *The Upanishads*, idem, p. 97.

[8] Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, idem, p. 120-121.

[9] *Bodhidharma*, *The Zen Teaching of Bodhidharma*, idem, p. 43.

[10] Gershom Scholem, *Kabbalah*, idem, p. 155-156.

[11] Extrem de interesant este faptul că, deşi mistica budistă din Tibet vorbeşte de două naturi umane, totuşi pentru noţiunea de spirit propune, la rândul ei, trei cuvinte care nu sunt perfect sinonime: *lo*, care cuprinde toate modurile spiritului (agitat, calm, indiferent, cercetător etc.), *yid*, care se referă în special la spirit ca pur intelect, şi *sems*, care are o aplicare destul de largă ca „principiu gânditor" ce face deosebirea între fiinţele însufleţite şi lucrurile considerate inerte, ceea ce îl apropie de *namshes* (conştiinţa) (Alexandra David-Neel, *Tainele învăţăturilor tibetane,* idem). Pe de altă parte, nu trebuie uitat faptul că şi mistica creştină propune trei termeni distincţi care compun natura umană: trupul, sufletul şi spiritul.

[12] Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 70.

[13] John of the Cross, *Ascent of Mount Carmel*, idem, Cartea 1, capitolul 6, paragraful 6. Aceeaşi concepţie o regăsim şi la Teresa d'Avila: „Atât de moartă este credinţa noastră încât dorim ceea ce vedem mai mult decât ceea ce ne învaţă credinţa – deşi ceea ce vedem de fapt este că oamenii care merg în căutarea lucrurilor vizibile nu întâlnesc decât neplăceri" (Teresa of Avila, *Interior Castle*, New York, Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1990, p. 49, *Second Mansions,* capitolul I, paragraful 6).

[14] Jalaluddin Rumi, *Signs of the Unseen: The Discourses of Jalaluddin Rumi*, idem, p. 135.

[15] Jalaluddin Rumi, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, p. 36.

[16] Jalaluddin Rumi, *Signs of the Unseen: The Discourses of Jalaluddin Rumi*, idem, p. 66.

[17] *The Upanishads*, idem, p. 116. Chiar şi Sri Ramakrishna spune: „Nu există nici o salvare pentru om atâta vreme cât simte dorinţa şi caută lucrurile lumeşti" (Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 325).

[18] *The Dhammapada*, idem, p. 203, 216, 335, 186-187.

[19] Yehuda L. Ashlag, *A Study of the Ten Luminous Emanations from Rabbi Isaac Luria*, idem, p. 125, 50.

[20] Chuang Tzu, *The Way of Chuang Tzu*, idem, 19:12, p. 166-167. Aceeaşi opinie o regăsim, de altfel, şi la Lao Tzu:

Ţi se pare un miros mai plăcut decât altul?
Preferi această floare, sau acea senzaţie?
Este practica ta sacră şi munca ta profană?
Atunci mintea ta e separată:
de ea însăşi, de unicitate, de Tao.

(Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 11)

[21] *The Upanishads*, idem, p. 208. Şi *Bhagavad Gita* ne învaţă: „Numai fapta să-ţi fie conducătoare şi niciodată fructele. Să nu ai drept temei fructul faptelor; nu te lega de nefăptuire" (*BG* 2:47, p. 66).

[22] Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 195.

[23] Dennis Genpo Merzel, *The Eye Never Sleeps: Striking to the Heart of Zen*, idem, p. 89.

[24] Ahmad Ibn 'Ata'Allah, *The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, idem, p. 77.

[25] Jalaluddin Rumi, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, p. 33.

[26] ʼAbd al-Kader, *The Spiritual Writings of ʼAbd al-Kader*, idem, p. 38.

[27] Meister Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, idem, p. 27.

[28] Gregory of Nazianzus, *Orations*, idem.

[29] Yehuda L. Ashlag, *A Study of the Ten Luminous Emanations from Rabbi Isaac Luria*, idem, p. 48.

[30] Rudolf Otto, citat în *Cursul de filosofia religiei* al lui Lucian Blaga, idem.

[31] Gershom Scholem, K*abbalah*, idem, p. 175.

[32] Daniel Matt, *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*, idem, p. 88.

[33] Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, idem, p. 277.

[34] Teresa of Avila, *Interior Castle*, idem, p. 154.

[35] Meister Eckhart, *Meister Eckhart: Selected Writings*, idem, p. 26.

[36] Jalaluddin Rumi, *The Essential Rumi*, idem, p. 146.

[37] ʼAbd al-Kader, *The Spiritual Writings of ʼAbd al-Kader*, idem, p. 37-38.

[38] *The Dhammapada*, idem, p. 221, 73-75.

[39] *Bodhidharma*, *The Zen Teaching of Bodhidharma*, idem, p. 105.

[40] Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, idem, p. 138.

[41] Chuang Tzu, *The Way of Chuang Tzu*, idem, 23:2, p. 187.

[42] Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 77, 81, 33.

[43] Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 155.

[44] Daniel Matt, *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*, idem, p. 113, 69, 70, 108.

[45] După cum arată Gershom Scholem, în *Kabbalah*, idem, p. 178.

[46] Gregory of Nazianzus, *Orations*, idem.

[47] Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, idem, p. 188.

[48] St. John of the Cross, *Ascent of Mount Carmel*, idem, Cartea 1, capitolul 13, paragraful 12.

[49] Jalaluddin Rumi, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, p. 256.
[50] Jalaluddin Rumi, *The Essential Rumi*, idem, p. 3.
[51] Ahmad Ibn 'Ata'Allah, *The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, idem, p. 71.
[52] 'Abd al-Kader, *The Spiritual Writings of 'Abd al-Kader*, idem, p. 127-128.
[53] Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 167.
[54] Swami Prabhavananda & Christopher Isherwood, *How to Know God: The Yoga Aphorisms of Patanjali*, idem, p. 14, 36.
[55] *The Upanishads*, idem, p. 143, 240.
[56] *Vasishtha's Yoga*, idem, p. 329.
[57] *The Dhammapada*, idem, p. 348, 226.
[58] Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, idem, p. 164.
[59] *Bodhidharma*, *The Zen Teaching of Bodhidharma*, idem, p. 49.
[60] Chuang Tzu, *The Way of Chuang Tzu*, idem, p. 176.
[61] Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 19, 72, 21, 31.
[62] Daniel Matt, *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*, idem, p. 87.
[63] Aşa cum rezultă din Gershom Scholem, *Kabbalah*, idem, p. 175.
[64] Merită menţionată asemănarea dintre conceptul de Duh Sfânt, din religia creştină, şi cel de *Shekhinah*, din iudaism. Ambele se referă la prezenţa lui Dumnezeu şi au un caracter feminin. După Tom Hickey, aceasta pare să fie dovada preluării de către creştinism a conceptului originar iudaic (Tom Hickey, *Mystical Elements in Early Christianity*, eseu on-line). Chiar şi în arabă există noţiunea de *Sakinah*, tradusă prin „Pacea profundă", pe care René Guénon o consideră echivalentul exact al conceptului iudaic. Mai mult, Guénon consideră că există o echivalenţă şi cu termenul hindus *Shakti* (René Guénon, *Le Roi du Monde*, idem).
[65] Teresa of Avila, *Interior Castle*, idem (*Sixth Mansions*, capitolul 6, paragraful 9).

[66] Angela of Foligno, *Angela of Foligno: Complete Works*, idem, p. 260.

[67] Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, idem, p. 193.

[68] Jalaluddin Rumi, *Signs of the Unseen: The Discourses of Jalaluddin Rumi*, idem, p. 182-183.

[69] Ahmad Ibn 'Ata'Allah, *The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, idem, p. 190.

[70] Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 21, 26, 52, 60, 64.

[71] Sau, după reţeta lui Patanjali, rugând un prieten să-ţi dea cu ceva în cap?

[72] Chuang Tzu, *The Way of Chuang Tzu*, idem, p. 119-121.

[73] Dinu Luca, în Introducerea la Lao Zi, *Cartea despre Dao şi Putere*, idem.

[74] Alexandra David-Neel, *Tainele învăţăturilor tibetane*, idem.

[75] *The Dhammapada*, idem, p. 218.

[76] Dennis Genpo Merzel, *The Eye Never Sleeps: Striking to the Heart of Zen*, idem, p. 7.

[77] Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 127.

[78] *The Upanishads*, idem, p. 89.

[79] Un exemplu interesant îl constituie analiza lui René Guénon, care consideră că Logos-ul este primul guru sau maestru spiritual, şi în această calitate îl regăseşte sub numele de Om în hinduism (*Aum*), în creştinism (AVM – Ave Maria) şi chiar în iudaism (sigiliul lui Solomon) (René Guénon, *Le Roi du Monde*, idem).

[80] E. Canseliet, *La Tour Saint-Jacques*, no. 11-12, 1957.

[81] Desigur, cel mai interesant exemplu de practică a magiei în iudaism îl constituie *Cartea Înţelepciunii lui Solomon*, tratat mistico-ocult care stă la baza multor practici magice.

[82] Dar, pe de altă parte, omenirea pare adesea surprinsă de faptul că Dumnezeu a vrut să-şi şteargă creaţia prin Potop.

[83] Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, idem.

[84] Merită amintit aici, în plus, faptul că în literatura creştină medievală apare un motiv preluat, fără îndoială, din iudaism, şi anume „homunculusul". Echivalent al Golemului, acesta era de

obicei creat de un magician – exemplul cel mai interesant fiind Sfântul Albert cel Mare – pentru a fi de ajutor la treburile casnice. O altă poveste interesantă este cea a lui Simon Magicianul. Contemporan cu Sfântul Pavel, el a propus un sistem filosofic propriu, diferit de cel creştin, cu un puternic caracter gnostic. Deşi în final Biserica i-a oprit ascensiunea şi l-a convins să se converteacă, totuşi filosofia lui a continuat să fie propovăduită în anumite cercuri, având o influenţă majoră asupra misticii creştine medievale bazate pe alchimie.

[85] Gershom Scholem, *Kabbalah*, idem, p. 177.

[86] Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, idem.

[87] Ali Duran, *Levels of Meaning in Holy Scripture: The Holy Qu'ran*, eseu on-line.

[88] Ahmad Ibn 'Ata'Allah, *The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, idem, p. 154, 90, 47, 50.

[89] Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 583, 584.

[90] *The Upanishads*, idem, p. 86, 222, 166.

[91] Swami Prabhavananda & Christopher Isherwood, *How to Know God: The Yoga Aphorisms of Patanjali*, idem, p. 40, 42, 39.

[92] Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, idem, p. 71.

[93] *Bodhidharma, The Zen Teaching of Bodhidharma*, idem, p. 111.

[94] Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 47.

[95] Aşa cum rezultă din Mircea Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, Pantheon Books, New York, 1958.

[96] Conform lui Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem.

[97] Aşa cum menţionează Andre Nataf în *The Wordsworth Dictionary of the Occult*, 4 simbolizează trinitatea încununată de monadă, iar 7, ca suma lui 3 şi 4, simbolizează uniunea transcendentă a omului.

[98] Mistica pre-kabbalistică ce porneşte de la viziunea Carului Divin din *Iezechiel 1*, dezvoltată aproximativ în secolele I-III e.n., dar cu influenţe asupra întregii mistici evreieşti ulterioare.

[99] Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, idem.
[100] René Guénon, *Le Roi du Monde*, idem.
[101] Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, idem.
[102] Daniel Matt, *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*, idem.
[103] Yehuda Ashlag, *A Study of the Ten Luminous Emanations from Rabbi Isaac Luria*, idem, p. 69, 70.
[104] Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, idem, p. 226.
[105] Gregory of Nazianzus, *Orations*, idem.
[106] Teresa of Avila, *Interior Castle*, idem, p. 234.
[107] O altă ciudăţenie a creştinismului este teoria conform căreia preotul, o dată hirotonisit, intră în posesia harului divin, chiar dacă în realitate nu a întreprins nici un demers pentru a obţine unirea cu divinitatea. Putem presupune că este suficientă credinţa. Dar, atunci, cum se păstrează harul indiferent de ceea ce face preotul după aceea, inclusiv dacă este răspopit?
[108] Jalaluddin Rumi, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, p. 243.
[109] Jalaluddin Rumi, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, p. 47.
[110] Ahmad Ibn 'Ata'Allah, *The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, idem, p. 59, 60.
[111] Swami Prabhavananda & Christopher Isherwood, *How to Know God: The Yoga Aphorisms of Patanjali*, idem, p. 60.
[112] Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 233.
[113] *The Upanishads*, idem, p. 117, 240, 87.
[114] Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 18, 70.
[115] Alexandra David-Neel, *Tainele învăţăturilor tibetane*, idem, p. 176, 208.
[116] Gregory of Nazianzus, *Orations*, idem.
[117] St. John of the Cross, *Ascent of Mount Carmel*, idem, Prolog 4.
[118] Teresa of Avila, *Interior Castle*, idem, *Second Mansions*, capitolul 1, paragraful 11, p. 52-53.

[119] Ahmad Ibn 'Ata'Allah, *The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, idem, p. 94, 49.
[120] Jalaluddin Rumi, *The Essential Rumi*, idem, p. 255.
[121] Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, idem, p. 32, 60.
[122] *The Upanishads*, idem, p. 85.
[123] Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 253, 352, 125.
[124] Swami Prabhavananda & Christopher Isherwood, *How to Know God: The Yoga Aphorisms of Patanjali*, idem, p. 59.
[125] Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, idem, p. 134, 135.
[126] Alexandra David-Neel, *Tainele învăţăturilor tibetane*, idem, p. 16.
[127] *Bodhidharma, The Zen Teaching of Bodhidharma*, idem, p. 75, 13, 15.
[128] Lao Tzu, *Cultivating Stillness: A Taoist Manual for Transforming Body and Mind*, Boston, Shambhala Publications, Inc., 1992, p. 13, 19.
[129] Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 30, 23, 73, 69, 80, 59.
[130] Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem.
[131] Moshe Idel, *Primordial Wisdom: Philosophers' Quest*, curs, Universitatea Ebraică Ierusalim, 1991.
[132] Cuvântul „Paradis" este sursa unui joc de cuvinte în cultura iudaică. Aşa cum arată Moshe Idel (în cursul sus-menţionat), printr-o evoluţie mai puţin obişnuită, cuvântul cu sensul lui biblic a intrat în limba ebraică din limba greacă (care l-a preluat, la rândul ei, din sanskrită). În original, în limba ebraică locul primordial era redat exclusiv prin Eden sau Grădina Edenului. Paradis, în schimb, aşa cum am arătat într-un capitol anterior, poate fi considerat a fi un cuvânt format din iniţialele celor patru niveluri la care poate fi citit textul sacru. Aşadar, se poate spune că intrarea celor patru învăţaţi în Paradis este de fapt încercarea lor de a citi în adâncul *Torei*.
[133] Termenii nu sunt întâmplători. Este evident că se referă la calea ascendentă a experienţei mistice şi la întoarcerea în lume după atingerea divinului.

5. METAMORFOZELE MISTICII

A wise old owl sat on an oak
The more he saw the less he spoke
The less he spoke the more he heard
Why aren't we like that wise old bird?

– Anonim –

În urma atingerii stării de uniune cu divinul, eul misticului se transformă radical. Are loc o adevărată renaştere, cu efecte definitive. După ce trece prin această experienţă unică, este o altă fiinţă. Totuşi, nu se poate spune despre el că este mai bun sau mai orice altceva, fiindcă nu există termen de comparaţie. El este doar altfel.

Două sunt evenimentele care determină transformarea misticului: iluminarea şi eliberarea, care nu sunt întotdeauna echivalente cu salvarea sau redempţiunea. Aici intervine, în mod evident, semnificaţia diferită pe care o acordă fiecare religie acestor noţiuni.

În cazul **iudaismului**, *iluminarea* este legată de Lumina primordială emanată în procesul creaţiei. Yehuda Ashlag[1] o descrie astfel: „Spiritul rău şi potenţialul demonic al omului poate fi stăpânit numai când Lumina Supremă străluceşte în sufletul lui. Atunci el se poate desprinde de lucrurile pământeşti şi se poate apropia de unitatea Creatorului. Această desprindere de lumile inferioare, realizată pe măsură ce îşi dezvoltă, în acelaşi timp, tendinţa de a se îndrepta spre sublim şi spiritual, este un act de voinţă; acesta constă în transformarea voinţei de a primi (vălul întunecat şi obscur care îl separă de Dumnezeu) în voinţa de a împărtăşi“. La rândul lui, Daniel Matt[2] povesteşte: „M-am ridicat să sting lumânarea şi am văzut că lumina persista. Cum stăteam şi mă uitam, lumina
părea să vină din mine. Mi-am zis: “nu cred”. M-am plimbat

prin casă şi – uite, lumina se mişcă o dată cu mine! M-am întins pe canapea şi m-am acoperit. Şi, uite, lumina era încă cu mine!" Citind din *Merkabah Shlemah* 1a, 4b, Gershom Scholem[3] arată şi el: „Un puternic accent se pune pe iluminarea celor ce primesc revelaţia: «în inima mea era o lumină ca fulgerul» sau «în jurul meu lumea s-a transformat în puritate şi inima mea s-a simţit ca şi când aş fi intrat într-o lume nouă»". Sau, aşa cum rezultă din *Sha'ar ha-Gemul* a lui Nahmanide: „Şi, atunci când (sufletul) ajunge la sursa sa, se agaţă de lumina celestă din care derivă şi devine unul cu ea. Subiectul (utilizând tehnicile Kabbalei profetice) vede scântei de lumină şi se simte ca şi când ar fi uns de divinitate". După cum arată Moshe Idel[4], pentru kabbalişti Pardes-ul nu era o noţiune legată de intelect, ci de experienţa luminii supreme. Această lumină nu era deci intelectuală, ci experienţială. De la *Geneză*, care începe cu crearea luminii, şi până la concepţia midrashică, după care activitatea principală a lui Adam în Paradis era de a contempla Lumina Shekhinah (lumina prezenţei divine), iar Căderea a constat în pierderea abilităţii de a o contempla, textele iudaice sunt pline de reflecţii asupra Luminii. Unul dintre exemplele cele mai reprezentative ale importanţei acordate de mistica iudaică iluminării este interpretarea morţii lui Ben Azzai (din legenda menţionată în capitolul anterior) ca fiind o realizare supremă. Cu alte cuvinte, unirea misticului cu lumina divină a fost atât de totală, încât s-a transformat în identitate – Ben Azzai a devenit una cu divinitatea prin dispariţia lui în lumină.

Eliberarea, în schimb, este văzută dintr-o perspectivă extrem de diferită. Kabbalah vorbeşte despre *Tikkun Olam* (Repararea Lumii). Pornind de la concepţia cosmogonică numită *Shevirat HaKelim* (Spargerea Vaselor)[5], conform căreia, în urma cutremurării Universului (Unităţii Divine) în momentul creaţiei lumii, „Scântei Sfinte" s-au împrăştiat în toate direcţiile, unele întorcându-se la Sursă şi altele căzând în lume sub formă de lucruri şi fiinţe[6], mistica iudaică propune refacerea Unităţii primordiale prin adunarea laolaltă a tuturor

acestor scântei împrăştiate. În acest context, întreprinderea mistică are ca scop influenţarea lumilor (atât cea spirituală, cât şi cea fizică) prin participarea directă la „reparare". Aşa cum arată Gershom Scholem[7], prin rugăciuni şi meditaţie, kabbalistul contribuie la ridicarea scânteilor, şi deci la restaurarea stării de perfecţiune originară dinaintea creaţiei cosmosului. În acest fel, misticul nu numai că se eliberează, dar devine eliberator pentru întreaga creaţie.

Misticii **creştini** consideră că Dumnezeu însuşi este *Lumina*. „Dumnezeu este Lumina... arătându-se minţii noastre pe măsură ce suntem purificaţi; şi suntem iubiţi în măsura în care el ne pătrunde în minte... şi se împărtăşeşte asupra celor exterioare Lui. Acea Lumină care este contemplată în Tată şi Fiu şi Sfântul Duh, ale cărei bogăţii constau în unitatea lor ca natură, şi care depăşeşte strălucirea Lor", spune Grigorie din Nazianz[8] în *Oraţie* 40:5. Pentru el, cel mai important pas pe calea spre Iluminare este purificarea: „Fiindcă acolo unde este teamă, sunt respectate poruncile; şi unde sunt respectate poruncile se purifică trupul, acel nor care acoperă sufletul şi îl împiedică să vadă Raza Divină. Şi, acolo unde este purificare, este Iluminare; iar Iluminarea este satisfacerea dorinţei pentru cei care tânjesc după lucrările cele mai măreţe ale Celui Mai Măreţ sau ale Celui care depăşeşte orice măreţie" (*Oraţie* 39:8). Pentru Angela Foligno[9], cea mai importantă este credinţa manifestată prin rugăciune: „Nimeni nu poate fi salvat fără lumina divină. Lumina divină este cea care ne determină să începem şi să progresăm şi ne duce până la întâlnirea cu perfecţiunea. Aşadar, dacă vrei să porneşti şi să primeşti lumina divină, roagă-te. Dacă ai început să progresezi şi vrei ca lumina să se intensifice înlăuntrul tău, roagă-te. Iar, dacă ai ajuns la întâlnirea cu perfecţiunea şi vrei să fii super-iluminat astfel încât să poţi rămâne în acea stare, roagă-te". O viziune mai abstractă propune Nicolaus Cusanus[10]: „... de la nivelul intelectului ridică-te spre Dumnezeu, care este lumina intelectului. În lumina Domnului stă toată cunoaşterea noastră, aşa încât nu noi suntem cei care ştiu, ci Dumnezeu este cel

care ştie în noi. Atunci când ne ridicăm la cunoaşterea lui Dumnezeu, deşi El ne rămâne necunoscut, totuşi ne mişcăm numai în lumina Lui, care se transmite asupra spiritului nostru, ca să putem purcede spre Dumnezeu în lumina Lui". Fără îndoială că cea mai importantă manifestare a luminii în creştinism este Schimbarea la Faţă a lui Iisus Hristos, de pe Muntele Tabor[11]. Prin generalizare, Iisus este lumina din lumină, iar botezul este luminare. Aici însă se pierde sensul experienţial al misticii, întrucât acest tip de luminare nu este un apogeu al drumului, ci un dar la început de drum. În acest caz, lumina divină este văzută ca element al experienţei mistice, prin considerarea ei ca fiind caracterul vizibil al divinităţii, al energiilor prin care Dumnezeu se comunică şi se dezvăluie celor ce şi-au purificat inimile.

Pe de altă parte, *eliberarea* este tradusă prin acceptarea tribulaţiilor vieţii ca fiind încercări la care Dumnezeu îl supune pe om pentru a-i testa credinţa. În mod paradoxal, eliberarea constă într-o luptă permanentă pentru păstrarea echilibrului interior. În cuvintele Teresei d'Avila[12]: „Poate credeţi că mă refer la cei aflaţi la început de drum, şi că mai târziu aceştia se pot odihni: dar, aşa cum v-am spus deja, singura odihnă de care se bucură aceste suflete este de natură interioară; de odihnă exterioară vor avea parte din ce în ce mai puţin, şi nici nu vor dori mai multă. Care ar fi, după voi, scopul acestor inspiraţii – sau, mai corect spus, aspiraţii – pe care le-am descris, şi al acestor mesaje transmise de suflet din centrul său interior către cei din afara Castelului şi către Locuinţele care sunt în afara locului în care el însuşi se află? Ca să-l adoarmă? Nu, nu, nu. Sufletul, acolo unde se află acum, se luptă mai din greu să împiedice facultăţile, simţurile şi toate celelalte care sunt legate de trup să hoinărească, decât atunci când suferea alături de ele. Fiindcă atunci nu înţelesese ce câştig uriaş poate veni din încercări, care pot fi în adevăr mijloace prin care Dumnezeu l-a adus în această stare, şi nici că această însoţire de care se bucură acum îi va da mai multă putere decât a avut vreodată. Căci dacă, aşa cum a grăit David,

cu ceea ce este sfânt ne vom sfinţi, nu există îndoială că, o dată uniţi cu Puterea, vom căpăta putere prin cea mai suverană uniune a spiritului cu Spiritul şi vom aprecia puterea sfinţilor care i-a întărit în suferinţă şi moarte". În aceste circumstanţe, eliberarea completă este imposibil de obţinut în timpul vieţii.

Permanentizarea uniunii cu Dumnezeu, extazul perpetuu este posibil numai în viaţa eternă. El poate fi echivalat cu intrarea în Rai şi eventuala transformare în înger. Creştinismul ortodox propune o variantă proprie, diferită. În *Lenten Triodion*[13] se poate citi:

> Cum să vă numim, Sfinţilor?
> Cherubimi, fiindcă Hristos s-a bazat pe voi?
> Sau Serafimi fiindcă îl glorificaţi neostoit?
> Îngeri fiindcă aţi renunţat la trup?
>
> Sau Puteri fiindcă aţi înfăptuit miracole?

„Binecuvântată fie Armata Regelui Ceresc! Născuţi pe pământ şi îndurând suferinţe ei s-au grăbit să obţină rangul de îngeri. Nepăsători faţă de trup, prin suferinţă, ei au devenit demni de nobilitatea lipsei de trup! Prin rugăciunile lor, Doamne, salvează-ne sufletele!" „Doamne, ţi-ai transformat discipolii sfinţi în raiuri vii." În acest caz, harul şi eliberarea sunt strâns legate şi nu pot apărea decât împreună. Astfel, eliberarea este posibilă în timpul vieţii. Depăşind stadiul extazului, misticul ortodox trăieşte experienţa statornică a realităţii dumnezeieşti în care există[14].

Pentru misticii **islamici**, *lumina* are o importanţă majoră. Shihabuddin Yahya Suhrawardi (1153/5-1191), supranumit „Maestrul Teosofiei Orientale", a construit o întreagă cosmogonie bazată pe emanaţia luminii, conform căreia fiecare dintre luminile transcendente emanate din Lumina Absolută este un istm, un „purgatoriu" care separă luminozitatea de sus de cea de jos[15]. *Coranul* cuprinde faimosul vers „Dumnezeu este lumina cerului şi a pământului".

Lumina este modul cel mai înalt şi cel mai original de manifestare a lui Dumnezeu. Ahmad Ibn 'Ata Allah[16] descrie:

„Când certitudinea asupra lui Dumnezeu cel Mare se instaurează în inimă… inima se liniştește în faţa Maiestăţii Lui; apoi se lasă amăgită de ceea ce nu este dumnezeiesc. Aşa ajunge să fie slabă şi să se simtă obligată să-i ceară ajutorul Domnului. Atunci, Cel ce răspunde celor în nevoie când îi cer ajutorul, răspunde. Lumina strălucitoare se aşază în inimă şi stinge întunericul preocupării a tot ceea ce nu este dumnezeiesc. Atunci realitatea Împărăţiei (*al-Malakut*) îi devine vizibilă. Asta este ceea ce a vrut să spună Harithah când a zis Mesagerului Domnului: «Este ca şi cum aş vedea, distinct, Tronul lui Dumnezeu»[17]. La care Mesagerul Domnului a răspuns: «Lumina lui Dumnezeu cel Mare este credinţa din sufletul omului»". Această viziune bazată pe credinţă aminteşte de cea a Angelei Foligno. Jalaluddin Rumi[18] menţionează şi el: „Cum pot să încapă razele luminii lui Dumnezeu în inima ta? Şi totuşi, când cauţi, este acolo, dar nu în sensul conţinerii, aşa încât să poţi spune că lumina este în acel loc. O vei găsi prin acel loc…" Iar 'Abd al-Kader[19] adaugă: „Lumina lui se împrăştie, iar acest proces nu este decât expresia desfăşurării ordonate a atributelor Sale asupra non-fiinţei. «Posibile» sunt acele lucruri care se arată capabile să primească lumina, iar „imposibile" sunt cele care nu pot primi lumina. Numai la acestea a făcut aluzie Profetul – Pacea şi Graţia să fie cu El – când a zis «Allah a creat creaturile în întuneric, apoi le-a dat strălucire cu lumina Lui. Cei care au fost atinşi de o parte din această lumină sunt pe drumul cel bun; iar cei care nu au reuşit să fie atinşi de ea sunt pierduţi»" (*Mawqif* 287).

Spre deosebire de cazul creştinismului catolic, în islamism *eliberarea*, care constă în însăşi atingerea stării de uniune cu divinul, se poate obţine în timpul vieţii. În expresia lui Jalaluddin Rumi, „nimeni nu caută stele când soarele este pe cer. O persoană topită în Dumnezeu nu dispare. El sau ea este doar complet cufundat în calităţile Domnului". „Atunci când eşti cu toţi în afară de mine, nu eşti cu nimeni. Atunci când eşti numai cu mine, eşti cu toţi. În loc să fii atât de legat de toţi, fii toţi. Când devii atât de mulţi, nu mai eşti nimic.

Un gol."[20] „Iubitorii (lui Dumnezeu) au devenit cu toţii unul, adunaţi din Dragoste. Atunci când o sută de trupuri sunt aruncate în mina de sare, toate se transformă în sare – nu rămâne nici o dualitate, nici un «om din Marv» sau «om din Balkh»." „Deşi cei îmbătaţi cu Dumnezeu sunt mii, ei sunt unul; cei îmbătaţi cu voinţa de sine sunt doi şi trei."[21] 'Abd al-Kader[22] dă o explicaţie şi mai detaliată: „Credinţa lui nu-i mai este de nici un folos. De fapt, credinţa este folositoare numai atâta vreme cât poartă vălul şi nu a obţinut încă viziunea şi dovada directă... Atunci când ascunsul se revelează, atunci când ceea ce doar ştia devine vizibil în mod direct, sufletul nu mai are nevoie de ceea ce crede, ci numai de ceea ce contemplează şi vede. Stările, intenţiile, ţelurile avute în cursul fazei credinţei se transformă. Această transformare trebuie înţeleasă ca fiind pur interioară. În ce priveşte exteriorul fiinţei sale, nu se modifică nici o iotă. El continuă să se poarte într-un mod acceptabil Legii sacre şi supus obiceiurilor şi legii naturale, angajându-se în activităţi conforme cu situaţia şi rangul său între ceilalţi oameni" (*Mawqif* 172). Şi din acest punct de vedere islamismul intră în contrast cu creştinismul catolic.

Pentru misticii **hinduşi**, *iluminarea* porneşte de la ideea că lumina, identificată cu fiinţa, dar şi cu nemurirea, este creatoare. *Upanishadele* insistă pe faptul că fiinţa se manifestă prin lumina pură, iar omul cunoaşte fiinţa printr-o experienţă a luminii supranaturale. *Chandogya Up.*[23] (3, 13:7) spune că „lumina care străluceşte dincolo de acest Cer, dincolo de toate, în lumile cele mai înalte, este, de fapt, aceeaşi lumină care străluceşte înlăuntrul omului". „În meditaţie adâncă aspiranţii pot vedea forme ca zăpada sau fumul. Ei pot simţi un vânt puternic sau un val de căldură. Pot vedea înlăuntrul lor din ce în ce mai multă lumină: flăcări, fulgere, soare sau lună. Acestea sunt semnele că au ajuns departe pe drumul spre Brahman", se spune în *Shvetashvatara Up.* (2:11)[24]. Într-o descriere asemănătoare celei a lui Daniel Matt, Sri Ramakrishna[25] povesteşte, nu fără umor: „Când am avut pentru prima dată
starea de exaltare a minţii, trupul meu radia lumină. Pieptul

meu era permanent aprins. Atunci m-am adresat Mamei Divine: «Mamă, nu Te arăta în afară. Te rog, intră înlăuntru». De aceea pielea mea e atât de pală acum. Dacă trupul meu ar fi fost încă luminos, oamenii m-ar fi deranjat; o mulţime s-ar fi învârtit permanent pe aici. Acum nu există nici o manifestare exterioară. Asta ţine buruienile la distanţă". La rândul lui, Patanjali[26] explică: „Vechii yoghini credeau că există un centru real al conştiinţei spirituale, numit «lotusul inimii», situat între abdomen şi torace, care poate fi revelat prin meditaţie profundă. Ei susţineau că are forma unui lotus şi că străluceşte cu o lumină interioară. Se spunea că este «dincolo de tristeţe», fiindcă cei care îl vedeau se umpleau de un sentiment extraordinar de pace şi bucurie". Iluminarea constă, aşadar, în realizarea identităţii Atman-Brahman. Se spune despre Brahman: „viaţa este trupul său, forma lui este lumina, sufletul său este spaţiul"[27]. „Există, cu siguranţă, două forme ale lui Brahman: cea cu formă şi cea fără formă. Cea cu formă este nereală, iar cea care este amorfă este reală, e Brahman, e lumina. Lumina, acesta e soarele, şi chiar el îşi are această silabă OM ca Sine" (*Maitri Up.* 6,3)[28]. O dată cu uniunea în inimă dintre Atman şi Brahman, se produce iluminarea mistică simultan cu *eliberarea*.

Eliberarea este efectivă numai când implică esenţialmente perfecta cunoaştere a lui Brahma. Dar teoria este valabilă şi invers: pentru a fi perfectă, cunoaşterea presupune realizarea „identităţii supreme". Astfel, eliberarea şi cunoaşterea absolută sunt unul şi acelaşi lucru. „Sinele care a ajuns la perfecţiunea Cunoaşterii Divine şi care a obţinut, prin urmare, Eliberarea finală urcă, părăsindu-şi forma corporală (fără să mai treacă prin stări intermediare) spre Suprema Lumină (spirituală) care este Brahma, identificându-se cu El, într-o manieră conformă şi nedivizată, precum apa pură amestecându-se în lacul limpede (fără să se piardă în el) devine în toate conformă cu acesta."[29] Aceasta însă nu înseamnă că eliberarea vine doar după moarte. Ea poate fi obţinută şi în timpul vieţii, având aceeaşi valoare, întrucât porneşte de la ideea că forma nu are importanţă. După atingerea ei yoghinul

nu mai are nimic de obţinut, fiindcă a realizat transformarea (adică trecerea dincolo de formă) în sine însuşi, dacă nu şi în ceea ce priveşte exteriorul. În aceste condiţii nu-l mai interesează faptul că mai subzistă o aparenţă formală în lumea manifestă, din moment ce pentru el ea nu mai există decât la modul iluzoriu. În cuvintele *Upanishadelor*[30]: „El a renunţat la toate legăturile egoiste şi nu respectă nici un ritual şi nici o ceremonie. Are posesiuni minime şi îşi trăieşte viaţa pentru binele tuturor. [...] El întâmpină căldura şi frigul, plăcerea şi durerea, onoarea şi dezonoarea cu acelaşi calm. Nu e afectat de calomnie, mândrie, gelozie, legi, bucurie, tristeţe, lăcomie, furie, infatuare, incitare, egoism sau alte asemenea; fiindcă el ştie că nu este nici trup şi nici minte... Dumnezeu este adevărata lui casă... fiindcă a intrat în starea unitivă. Renunţând la orice dorinţă egoistă, el şi-a găsit pacea în Dumnezeul Iubirii. El nu oferă nici o obligaţie ancestrală; nu laudă pe nimeni, nu învinuieşte pe nimeni şi nu depinde niciodată de nimeni. El nu mai are nevoie să repete mantrele şi nici să practice meditaţia. Lumea schimbării şi Realitatea neschimbătoare sunt una pentru el, fiindcă el vede totul în Dumnezeu" (*Paramahamsa Up.* 1, 2, 4).

Deşi moştenitor al multor aspecte din hinduism, în cazul **budismului** *iluminarea* este legată mai mult de imaginile mitologiei decât de efectul cunoaşterii. Preluând descrierea din *Bhagavad Gita* (14, 2), conform căreia, „când se produce gnoza, lumina ţâşneşte din orificiile capului", se spune despre Buddha în *samadhi*: „o rază de lumină, numită Podoaba Luminii Gnozei – ţâşnind din deschizătura protuberanţei craniene –, dansează deasupra capului său".[31] Cum budismul cunoaşte variante de manifestare suficient de diferite, şi iluminarea are diferite interpretări. În varianta Zen, *Bodhidharma*[32] vorbeşte despre procesul iluminării ca fiind aproape fizic: „Dacă, precum în vis, vezi o lumină mai puternică decât soarele, legăturile tale cu lumea se vor desface şi natura realităţii ţi se va revela. O astfel de întâmplare serveşte ca bază a iluminării. Dar asta este ceva ce numai tu ştii. Nu poţi explica şi altora. Sau dacă, în timp ce te

plimbi, stai jos sau lungit într-un luminiş liniştit, vezi o lumină, indiferent dacă este strălucitoare sau slabă, nu le spune celorlalţi şi nu te concentra asupra ei. Este lumina propriei tale naturi. Sau dacă în timp ce te plimbi, stai în picioare sau jos, sau întins în liniştea şi întunericul nopţii, totul îţi apare ca în plină lumină a zilei, nu te mira. Este propria ta minte pe cale să se reveleze. Sau dacă în timp ce visezi noaptea vezi luna şi stelele în toată claritatea lor, înseamnă că activităţile minţii tale sunt pe cale să se oprească. Dar nu le spune celorlalţi". Principalul mijloc de a obţine iluminarea este meditaţia şezând în poziţia lotusului, la care se adaugă întrebarea fără răspuns care are ca scop schimbarea modului de gândire al ucenicului, prin ducerea ei dincolo de absurd, şi care are ca rezultat *eliberarea.*

„Câtă vreme muritorii trăiesc, îi preocupă moartea. Când sunt sătui, îi preocupă foamea. A lor este Marea Nesiguranţă. Dar înţelepţii nu se gândesc la trecut. Şi nu îi preocupă viitorul. Şi nici nu se agaţă de prezent. De la o clipă la alta urmează Calea."[33] Aceeaşi diferenţă între iluminare şi eliberare apare în budismul Hinayana sau Theravada. Acesta este mai strict şi stabileşte diferenţe între starea în care a ajuns un *arhat* iluminat şi starea de Buddha, precum şi între nirvana atinsă în timpul vieţii şi cea de după moarte. În Tibet, Sogyal Rinpoche[34] subliniază lipsa de importanţă a aparenţelor: „... când natura minţii ne este prezentată de un maestru, ni se pare prea simplu ca să credem (că este aşa). Mintea noastră obişnuită ne spune că nu se poate, trebuie să fie mai mult decât atât. Trebuie, în mod sigur, (cunoaşterea) să fie mai «glorioasă», cu lumina strălucind în jurul nostru, cu îngeri cu păr auriu coborând să ne întâmpine şi cu o voce adâncă de Vrăjitor din Oz care să ne anunţe: «Acum ţi-a fost prezentată natura minţii tale». Dar (în realitate) nu are loc un astfel de spectacol. (...) Mult prea des oamenii recurg la meditaţie sperând să obţină rezultate extraordinare, precum viziuni, lumini sau vreun miracol supranatural. Atunci când nu se întâmplă nici un astfel de lucru, se simt extrem de dezamăgiţi. Dar adevăratul miracol al meditaţiei este mult mai comun şi

mai folositor..." În acest caz se păstrează echivalenţa iluminării cu eliberarea. Constând într-o răsturnare a percepţiilor şi noţiunilor, eliberarea este o trezire determinată de vederea perspicace (*laghs thong*), care te face să descoperi, dincolo de lumea virtuţilor şi a viciilor, o sferă unde contrariile nu îşi mai au locul. Aşa cum rezultă din *Dhammapada*[35], Brahmin este cel care „a trecut dincolo de dualitate, nu cunoaşte malul ăsta, malul celălalt sau pe amândouă, are mintea liniştită, fără gânduri, nu are ataşamente, acceptă nemişcat critica, răul tratament şi lanţurile şi e puternic în răbdarea sa, a simţit sfârşitul suferinţelor aici, în această viaţă, a lepădat povara şi s-a eliberat!" „Eliberată prin realizare şi pace totală, mintea unui astfel de om este liniştită, la fel ca şi cuvântul şi acţiunea lui. Cel care cunoaşte ne-creatul, care a depăşit renaşterea, care a făcut să dispară posibilitatea manifestării binelui şi răului şi a lepădat orice dorinţă, nu are nevoie de credinţă. Acesta este într-adevăr omul suprem." Aşadar, eliberarea nu implică ideea de moarte. Dar nici sfinţenia obţinută prin virtute. Budismul tibetan susţine importanţa aproape exclusivă a înţelegerii – a cunoaşterii – în încercarea de a ajunge la un anumit tip de indiferenţă faţă de manifestările din jur, dar şi din interiorul minţii.

Nici în **taoism** nu lipseşte concepţia despre însemnătatea *luminii*. Deşi propune aceeaşi idee a întoarcerii spre sine şi închiderii porţii spiritului prin reducerea capacităţii cognitive şi practicarea nefăptuirii, pentru ca astfel să perceapă armonia de sine şi eternul, şi să obţină astfel iluminarea, baza de pornire este diferită. Taoismul pledează împotriva cunoaşterii, care, fiind legată de dorinţă, aduce dezechilibru, şi susţine, în schimb, că pe lângă contemplarea apariţiei, devenirii şi extincţiei lucrurilor, iluminarea înseamnă intuirea deplină a coerenţei fundamentale a universului în virtutea principiului însuşi al unităţii. „Uită-te la fereastra asta: nu e decât o gaură în zid, dar datorită ei camera e plină de lumină. Tot aşa, când facultăţile sunt golite, inima se umple de lumină", spune Chuang Tzu[36]. Eliminând blând toate obstacolele din calea propriei sale înţelegeri, el îşi menţine

permanent sinceritatea necondiţionată. Umilinţa, perseverenţa şi adaptabilitatea sa evocă răspunsul universului şi îl umplu de lumina divină", arată şi Lao Tzu[37], în *Hua Hu Ching*. În *Shui-ch'ing Tzu*[38] se poate citi: „În centrul compasiunii se află locul uniunii, în interiorul Porţii Misterioase se află tărâmul *yao-chi* (vidul primordial). Încuie maimuţa şi gorila astfel încât să nu poată fugi. Îmblânzeşte calul sălbatic ca să nu poată scăpa de sub control. Prinde deschiderea Porţii şi, când cultivarea e completă, raza luminii aurii îţi va invada întreg trupul".

Ca şi în cazul celorlalte mistici orientale descrise mai sus, *eliberarea* se poate obţine şi în timpul vieţii. Chuang Tzu[39] explică: „Bunurile şi posesiunile nu au valoare în ochii lui. El se ţine departe de bunăstare şi onoare. Viaţa lungă nu este motiv de bucurie, şi nici moartea prematură, de tristeţe. Succesul nu e pentru el un motiv de mândrie, iar nereuşita nu e o ruşine. Chiar de ar avea toată puterea din lume, nu ar considera-o ca fiind a lui. Dacă ar cuceri totul, nu l-ar lua pentru sine. Gloria lui stă în cunoaşterea faptului că toate lucrurile se întâlnesc în Unul, iar viaţa şi moartea sunt la fel". „Aceea (fiinţa care a atins starea de unire cu totalitatea universală) nu mai depinde de nimic; ea este perfect liberă... De aceea se spune pe bună dreptate: fiinţa supraumană nu mai are individualitate proprie; omul transcendent nu mai are acţiune proprie; Înţeleptul nu mai are un nume propriu; căci el este una cu Totul."[40] La rândul său, Lao Tzu[41] arată în *Hua Hu Ching:* „Urmând această cale simplă, devii extraordinar, de nemăsurat, o fiinţă de o subtilitate cosmică profundă. Depăşeşti spaţiul şi timpul în momentul când înţelegi adevărul subtil al universului. (...) Cine se poate bucura de iluminare şi rămâne indiferent la suferinţa lumii? Asta nu ar fi în conformitate cu Calea. Numai cei care se pun în slujba celorlalţi mai mult pe măsură ce înţeleg pot fi numiţi bărbaţi şi femei ai lui Tao". Pe scurt, eliberarea constă în reîntoarcerea la natura primordială.

Se poate constata din cele descrise până acum că elementul comun al eliberării în toate cele şase mistici fundamentale se află în dimensiunea etică a acestora.

Indiferent de concepţia filosofică de la care pornesc, într-o formă sau alta iudaismul, creştinismul, islamismul, hinduismul, budismul şi taoismul propun, în fond, aceeaşi conduită a punerii în serviciul celorlalţi, a binelui făcut necondiţionat şi a iubirii multiplului ca manifestare a unicităţii divine.

NOTE

[1] Yehuda Ashlag, *A Study of the Ten Luminous Emanations from Rabbi Isaac Luria*, idem, p. 43.

[2] Daniel Matt, *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*, idem, p. 106-107.

[3] Gershom Scholem, *Kabbalah*, idem, p. 18, 180-181.

[4] Moshe Idel, *Primordial Light: Ecstatic's Quest*, curs, Universitatea Ebraică Ierusalim, 1991.

[5] Confirmată de curând prin teoria ştiinţifică a *Big-Bang*-ului.

[6] Care sunt deci toate pline de astfel de „scântei", oricât de neînsemnate ar părea la prima vedere. Această idee corespunde în varianta modernă Teoriei Haosului – toate sistemele dezechilibrate au tendinţa de a se întoarce la starea preexistentă de echilibru cvasistaţionar.

[7] Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, idem.

[8] Gregory of Nazianzus, *Orations*, idem.

[9] Angela of Foligno, *Angela of Foligno: Complete Works*, idem, p. 234.

[10] Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, idem, p. 225.

[11] Care nu întâmplător aminteşte de iluminarea la faţă a lui Moise pe Muntele Sinai, atunci când stabilea o bază materială pentru religia iudaică.

[12] Teresa of Avila, *Interior Castle*, idem, *Seventh Mansions,* capitolul 4, paragraful 10, p. 229.

[13] *The Lenten Triodion*, London, Faber & Faber, 1977, vineri, săpt. 2, Mattins, Apostikha, Ton 8, luni, Ton 5, miercuri, săpt. 5, Vespers, Tom 8.

[14] Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, idem.

[15] Sayyed Hossein Nasr, *Three Muslem Saints*, Caravan, 1976. După cum explică Nasr, „fiecare lumină acţionează ca un văl care ascunde şi revelează simultan lumina superioară – ascunzând-o ca să nu se transmită în intensitatea ei completă şi revelând-o în aşa fel încât să permită unui anumit grad de efuziune şi iradiere să pătrundă pentru a da posibilitatea următorului membru aflat în josul ierarhiei să ia naştere".

[16] Ahmad Ibn 'Ata'Allah, *The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, idem, p. 150.

[17] Ceea ce aminteşte de Tronul lui Dumnezeu din mistica iudaică *merkabah*.

[18] Jalaluddin Rumi, *Signs of the Unseen: The Discourses of Jalaluddin Rumi*, idem, p. 173.

[19] 'Abd al-Kader, *The Spiritual Writings of 'Abd al-Kader*, idem, p. 86.

[20] Jalaluddin Rumi, *The Essential Rumi*, idem, p. 114, 28.

[21] Jalaluddin Rumi, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, p. 219, 312.

[22] 'Abd al-Kader, *The Spiritual Writings of 'Abd al-Kader*, idem, p. 72.

[23] Citată de Cristian Tabără, în *Experienţa mistică a luminii în religiile orientale şi în creştinismul ortodox*, Bucureşti, Editura Paideia, 2000, p. 19.

[24] *The Upanishads*, idem, p. 221.

[25] Mahendranath Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, idem, p. 404.

[26] Swami Prabhavananda & Christopher Isherwood, *How to Know God: The Yoga Aphorisms of Patanjali*, idem, p. 49.

[27] Cristian Tabără, *Experienţa mistică a luminii în religiile orientale şi în creştinismul ortodox*, idem, p. 32, citând din *Chandogya Up*. III, 14, 2-4.

[28] Citată de Cristian Tabără, în *Experienţa mistică a luminii în religiile orientale şi în creştinismul ortodox*, idem, p. 33.

[29] René Guénon citând din *Brahma Sutra, Adhyaya 4, Pada 4*, sutrele 1-4, în *Omul şi devenirea sa după Vedanta*, Editura Antet, Bucureşti, 1995, p. 173.

[30] *The Upanishads*, idem, p. 245-246.

[31] Cristian Tabără, *Experienţa mistică a luminii în religiile orientale şi în creştinismul ortodox*, idem, p. 20.

[32] *Bodhidharma, The Zen Teaching of Bodhidharma*, idem, p. 33.

[33] *Bodhidharma, The Zen Teaching of Bodhidharma*, idem, p. 75.

[34] Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, idem, p. 54, 80.

[35] *The Dhammapada*, idem, p. 373-402, 96-97.

[36] Chuang Tzu, *The Way of Chuang Tzu*, idem, 4:1, p. 77-78.

[37] Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 18.

[38] Lao Tzu, *Cultivating Stillness: A Taoist Manual for Transforming Body and Mind*, idem, p. 31-32.

[39] Chuang Tzu, *The Way of Chuang Tzu*, idem, 4:1, p. 106-107.

[40] Citat din René Guénon, *Omul şi devenirea sa după Vedanta*, idem, p. 176. Guénon foloseşte pasajul pentru a arăta asemănarea cu viziunea hinduistă asupra eliberării.

[41] Lao Tzu, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, idem, p. 78, 53.

6. TRADIŢIA EZOTERICĂ IUDAICĂ

Mysticism, but let us have no words,
angels, but let us have no fantasies,
churches, but let us have no creeds,
no dead gods hung on crosses in a shop,
nor beads nor prayers nor faith nor sin
nor penance:
and yet, let us believe, let us believe.
Conrad Aiken, *Time in the Rock*

Fiecare mistică fundamentală este legată de o tradiţie ezoterică. În cazul iudaismului, prima fază de manifestare a tradiţiei ezoterice o constituie apariţia, în secolul I î.e.n., a unei preocupări speciale pentru ascensiunea extatică, prin diverse tehnici mistice (imnuri, rugăciuni, literatură liturgică, meditaţii), până la Carul Divin şi Tronul Gloriei – numită *Ma'aseh Merkabah*, „Opera Carului". Scrierile rămase din această perioadă, de obicei scurte şi disparate, părând să provină din texte mai ample, pierdute însă, descriu „Sălile" şi „Palatele cereşti" *(Hekhalot)* pe care le traversează misticul în drumul său spre această ţintă. Sursa acestor texte se află în viziunea Carului Divin din *Iezechiel 1*, care este considerată drept o realitate religioasă şi mistică fundamentală. Cum Dumnezeu nu poate fi văzut, ceea ce va vedea misticul pe Tronul Gloriei, aşezat pe Carul Divin, va fi o formă aparent omenească (în sens invers afirmaţiei biblice conform căreia omul a fost creat „după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu"), înconjurată de fiinţele (*hayyot*) care populează sfera divinităţii[1]. De aceşti „paznici" aşezaţi în stânga şi în dreapta intrării în sala cerească se trece numai cu ajutorul unei parole: un sigiliu magic cu un nume de taină înscris[2] pe el, care să îndepărteze demonii şi îngerii vrăjmaşi. După cum argumentează Mircea Eliade[3], în acest tip de experienţă

mistică ţelul credinciosului este mai puţin unirea cu divinitatea şi mai mult viziunea lui Dumnezeu, contemplarea maiestăţii sale şi înţelegerea misterelor creaţiei. Evident, traversarea „palatelor" reprezintă treptele desăvârşirii spirituale. Dumnezeu este Regele Sfânt[4], a cărui reşedinţă se află în „palatele liniştii", care sunt înconjurate de râuri de foc traversate de poduri. În cel de-al şaptelea palat din cel de-al şaptelea firmament, „(el) contemplă chipul mistic al divinităţii, în simbolul «înfăţişării cu chip de om», ce i s-a arătat proorocului Iezechiel (1, 26) stând pe tronul *Merkabah*. Lui Iezechiel i s-a arătat «măsura trupului», în ebraică *Shiur Qoma*, adică o reprezentare antropomorfică a divinităţii, înfăţişându-se ca Primul Om, dar şi asemeni Celui Iubit din *Cântarea Cântărilor*. În acest răstimp, sufletul primeşte revelaţia numelor mistice ale mădularelor sale".[5]

Aşadar, cum misticul de tip *Merkabah* nu îşi propune negarea sinelui său finit, în încercarea de a se uni cu divinul, mulţumindu-se să-l contemple şi să se întoarcă apoi la limitele sale pământeşti, el nu trece prin tensiunea dintre planul ceresc şi cel lumesc. O dată aflat în posesia tehnicii secrete, misticul îşi poate folosi cunoştinţele „ca şi cum ai avea în casă o scară pe care ai putea s-o sui sau s-o cobori după dorinţă"[6]. Aceasta este o posibilă explicaţie[7] a faptului că, printr-o ciudată schimbare de terminologie, deşi descrisă în termeni metaforici ascensionali, călătoria spre *Merkabah* este numită, în *Hekhalot Rabbati*[8], „coborâre". Cei care întreprindeau această călătorie, *Yorde Merkabah*, foloseau tehnici fizice (post, luarea unei anumite poziţii, recitarea unor imnuri prescrise), fiind avertizaţi că nerespectarea regulilor poate duce la evenimente nefericite. Se spune că, în timp ce Rabi Iohannan ben Zakkai şi Rabi Eleazar ben Arak stăteau sub un copac discutând despre secretele de nerostit ale cerului, din înalturi a pogorât un foc şi îngerii au început să danseze în jurul lor[9]. La rândul lor, discipolii lui Rabi Iohannan, Eliezer şi Ioshua, au fost înconjuraţi de flăcări în timp ce studiau opera carului, *Ma'aseh Merkabah*. Cu toate că textele de tip *Hekhalot* au un ton universalist, totuşi ele nu se constituie într-o exegeză sistematică a *Bibliei*, de genul *Midrash*[10].

Un alt set de texte importante ale misticii de tip *Merkabah* este cel format din diversele variante ale *Cărţii lui Enoch* (etiopiană, slavonă şi ebraică). Potrivit legendei (şi aici intervine legătura misticii cu mitologia), Enoch a avut o viziune în somn. El s-a ridicat la ceruri, unde a văzut un zid de cristal, apoi un palat de cristal înconjurat de flăcări şi, în cele din urmă, un palat de foc înconjurat de o strălucire de nesuportat, în care se afla Tronul lui Dumnezeu. În general, se consideră că această viziune a templului ceresc corespunde de fapt imaginii Templului din Ierusalim. Acolo Enoch a contemplat măreţia lui Dumnezeu şi a primit instrucţiuni referitoare la doctrinele secrete privind trecutul şi viitorul. Pentru meritele (?) lui, el a fost transformat de Dumnezeu în înger, primind numele de Metatron şi devenind intermediarul dintre om şi divinitate. Practic, acest tip de texte constituie punctul de pornire al unui lung şir de interpretări şi dezvoltări ulterioare, care a determinat pe mulţi cercetători să considere că nu este vorba de o evoluţie a misticii experienţiale, ci a unei literaturi mistice[11].

Din aceeaşi sursă pare să se fi inspirat şi *Sefer ha-Razim* (*Cartea Secretelor*), apărută undeva între secolul al IV-lea şi secolul al VII-lea e.n., care, într-un cadru narativ de tip *Merkabah*, prezintă reţete magice. Mitologia iudaică spune că, scrisă pe un safir, ea a fost înmânată de îngerul Raziel (Secretul lui Dumnezeu) lui Adam şi a ajuns, prin intermediul lui Enoch, Noe, Sem şi Avram, până la Solomon, care a făcut-o celebră prin folosirea ei ocultă. Spre deosebire de literatura de tip *Hekhalot*, *Sefer ha-Razim* foloseşte fiinţele celeste în scopul de a le cere ajutor în orice întreprindere.

În aceeaşi perioadă (secolul al IV-lea e.n.) apare menţionată pentru prima dată o altă carte de căpătâi a misticismului iudaic, *Sefer Yetsirah* (*Cartea Creaţiei*). Legenda acestei cărţi este extrem de interesantă. Cum în anumite manuscrise este numită şi *Otiyyot de-Avraham Avinu*, opinia cea mai răspândită – şi probabil cea mai iubită de către ezoterişti şi ocultişti – este cea conform căreia conţinutul cărţii i-ar fi fost transmis lui Avraham (de divinitate!), iar acesta l-ar fi

comunicat mai departe pe cale orală. O altă variantă susţine că *Sefer Yetsirah* provine din Legea Orală care i-a fost dată de Dumnezeu lui Moise pe Muntele Sinai, o dată cu Legea Scrisă. Sub această formă ar fi supravieţuit în mediile iniţiaţilor aleşi până când, undeva în secolul I sau al II-lea e.n., ar fi fost transcrisă, posibil de către Rabi Akiba ben Joseph[12]. Această concluzie se bazează pe câteva citate din *Talmud*[13], unde apar reţete magice presupuse a fi preluate din tradiţia orală a *Sefer Yetsirah*.

Sefer Yetsirah configurează un nou sistem cosmologic şi cosmogonic. Deşi îşi propune să reinterpreteze disciplinele talmudice referitoare la Creaţie, precum şi cele legate de *Merkabah*, prin prisma influenţelor filosofiei greceşti[14], până la urmă cartea determină apariţia unui al doilea tip de misticism iudaic, *Ma'aseh Bereishit*, „Opera Creaţiei“. Prima parte a cărţii prezintă cele „treizeci şi două de căi minunate ale Înţelepciunii (*Hokhmah*) prin care Dumnezeu a creat lumea“. Este vorba de cele zece numere primordiale, numite *Sefirot*[15], care, după opinia specialiştilor[16], corespund celor zece porunci, şi de cele douăzeci şi două de litere ale alfabetului ebraic, privite ca tot atâtea căi care leagă *Sefirot*-urile între ele. Gershom Scholem arată[17] că „din cosmogonia şi cosmologia întemeiate pe mistica limbajului, care trădează atât de net afinitatea cu ideile astrologice, căi directe duc, după toate dovezile, la concepţia magică a forţei creatoare şi miraculoase a literelor şi cuvintelor“. De aici valenţele magice ale *Sefer Yetsirah*, care a fost folosită astfel şi în scopuri taumaturgice, devenind un *vademecum* al kabbaliştilor.

În forma lui medievală, devenită clasică, misticismul iudaic se bazează pe trei elemente interconectate: *Torah*, *Talmudul* şi *Kabbalah*. Se poate spune că, dacă *Torah* învaţă CE trebuie făcut, *Talmudul* spune CUM trebuie făcut, iar *Kabbalah* – DE CE trebuie făcut. Cuvântul ebraic *Kabbalah*, provenit din rădăcina verbală *k-b-l* „a primi“, se traduce în general prin „tradiţie primită oral“[18]. Deşi au existat de-a

lungul istoriei multe texte kabbalistice, dintre care unele nici nu s-au păstrat până în zilele noastre, metoda principală de predare a învăţăturilor Kabbalei a fost, până recent, transmisă pe cale orală de la maestru la discipol.

În definiţia lui Gershom Scholem[19], Kabbalah este mişcarea în care şi-au găsit apogeul religios, cu precădere între secolele al XII-lea şi al XVII-lea, tendinţele mistice iudaice, într-o ramificare multiplă şi într-o evoluţie deosebit de vie. Scholem nu vede Kabbalah ca un sistem unitar de gândire mistică şi teosofică, ci ca un proces caracterizat printr-o diversitate şi abundenţă a contradicţiilor motivelor, şi consideră că nu există o „doctrină a kabbaliştilor".

Kabbalah s-a dezvoltat prin împletirea celor două tipuri de misticism iudaic timpuriu, *Ma'aseh Bereishit* şi, respectiv, *Ma'aseh Merkabah*, avându-şi rădăcinile în *Sefer Yetsirah* şi, respectiv, în literatura *Hekhalot*. Primii care au acordat o importanţă deosebită ambelor tipuri de misticism au fost pietiştii germani (*Hasidei Ashkenaz*), dintre care cei mai cunoscuţi sunt Samuel Ben Kalonymus din Speyer (secolul al XII-lea), fiul său, Samuel Ben Kalonymus (cca 1150-1217), şi discipolul acestuia, Eleazar din Worms (cca 1165-1230). Sub influenţa contemporanilor lor, mistici creştini, aceşti *hasidim* practicau un soi de ascetism, meditând la misterul unităţii divine. Ei au lăsat în urma lor o colecţie de învăţături etice, *Sefer Hasidim*. Acest grup a dezvoltat gândirea mistică simbolică şi mitică, aplicând-o în special la rugăciuni şi meditaţie, prefigurând astfel apariţia Kabbalei ca mişcare universală.

Se consideră că adevărata Kabbalah clasică s-a născut în 1180, în Franţa, o dată cu apariţia *Cărţii Luminii* (sau *Strălucirii*), *Sefer ha-Bahir*. Această scriere scurtă şi foarte enigmatică, compilată, în opinia lui Mircea Eliade[20], după materiale mai vechi, tratează despre sensul ezoteric al unor versuri biblice, despre literele ebraice şi despre cele zece *Ma'amarot* (porunci) prin care Dumnezeul ascuns îşi revelează fiinţa divină. Construită sub forma unei culegeri de explicaţii teosofice ale *Bibliei* şi citând ca sursă rabini din

perioada talmudică, reali, dar mai ales imaginari, *Sefer ha-Bahir* este văzută de Scholem[21] ca o exegeză ale cărei noţiuni neexplicate, în loc să ofere o descifrare, se constituie într-o nouă codificare a textului sacru. Importanţa deosebită a cărţii constă în faptul că aici apare, pentru prima dată, echivalenţa simbolică dintre cele zece porunci şi cele zece Sefirot-uri, desemnate textual ca atribute ale divinităţii. Primul mistic provensal care a analizat *Sefer ha-Bahir*, elaborând doctrina Sefirot, linie pe care l-a urmat un lung şir de kabbalişti, a fost Isaac Orbul (cca 1160-1235), fiul lui Abraham Ben David. Învăţăturile lui s-au concentrat pe felul în care misticul se poate uni cu Sefirot în meditaţia şi rugăciunea sa. Aşa s-a născut teoria vizualizării Sefirot ca fiind în sine o formă specifică de meditaţie. Ca şi predecesorii săi, Rabi Isaac a încercat să păstreze concepţiile mistice într-un cerc de elite, pentru a evita pericolul interpretării greşite şi folosirii în scopuri magice necontrolabile. Evident, acest lucru a fost imposibil, iar Kabbalah, ajunsă publică, a atras interesul, dar şi critica unor rabini[22].

Doi dintre discipolii lui Isaac Orbul, Azriel şi Ezra ben Solomon, au dus Kabbalah în Spania, unde a înflorit spectaculos. În Catalonia, la Gerona, ei au fost urmaţi de Moise ben Nahman (Nahmanide, cca 1195-1270), iar în Castilia, de fraţii Yakov şi Isaac Cohen. Aici a cunoscut Kabbalah prima sa epocă de glorie, la sfârşitul secolului al XIII-lea. Figuri strălucite, ca Rabi Moses de Leon (cca 1250-1305) şi Yosef ben Abraham Gikatilla (1248-1305), au lăsat în urma lor o serie de texte a căror analiză şi preluare ulterioară a dat naştere unei întregi literaturi mistice[23]. Cartea de căpătâi a kabbaliştilor spanioli a fost *Sefer ha-Zohar* (*Cartea Splendorii*), scrisă, după toate probabilităţile[24], de Moses de Leon, deşi acesta i-o atribuia lui Simeon Bar Yochai, *tanna* (maestru) din secolul al II-lea e.n.

Sefer ha-Zohar este o călătorie mistică prin *Torah*, prin legea şi prin mitologia iudaică. După Gershom Scholem, ea reprezintă pur şi simplu teosofia iudaică, doctrina mistică a

cărei principal scop este cunoaşterea şi descrierea lucrării misterioase a divinităţii. Lipsit de calităţi şi imposibil de perceput în totalitatea Lui, Dumnezeul ascuns, numit *Ein Sof* (Nesfârşit), se manifestă prin atribute care reflectă, la rândul lor, diverse aspecte ale naturii divine. Spre deosebire de alte religii, în iudaism creaţia are loc în interiorul lui Dumnezeu: *Ein Sof* iese din repaus şi se desfăşoară în cosmogonie şi autorevelare. Acest act transformă *Ein Sof*, plenitudinea inefabilă, în „neant" mistic, din care emană Sefirot[25]. Astfel, cele zece Sefirot-uri reflectă cele zece atribute fundamentale ale lui Dumnezeu, dar şi cele zece niveluri prin care circulă viaţa dumnezeiască. Fiecare dintre ele are o semnificaţie specifică şi împreună formează „universul unificat" al divinităţii, sub forma arborelui mistic al lui Dumnezeu. Kabbaliştii regăsesc această structură în toate aspectele existenţei. Există, astfel, un arbore sefirotic prin care este reprezentată evoluţia regnului vegetal, unul pentru evoluţia regnului animal şi chiar unul pentru corpul uman[26].

Care sunt însă cele zece Sefirot-uri şi ce semnificaţie au ele?

Keter (Coroana) reprezintă primele simptome de voinţă ale divinităţii, impulsul dinaintea gândului. Supranumită *Ayin*, „Nimicitate", aceasta este noţiunea cea mai relevantă pentru înţelegerea reală a divinului, în calitatea lui de necreat. Privită prin prisma conştienţei umane, ea se referă la starea de meditaţie, în care misticul pierde orice sens al sinelui şi al existenţei individuale, al distincţiei dintre lucruri, al senzaţiilor şi sentimentelor, şi se contopeşte cu absolutul divin. În scopuri meditative, numele asociat lui *Keter* este **Ehyeh** („Eu sunt cel ce sunt", *Exod* 3:14), care semnifică existenţa pură a lui Dumnezeu. La fel ca în multe alte culturi, porţiunea corespunzătoare din corpul uman este spaţiul de deasupra capului, uneori numit „aură" şi întotdeauna asociat spiritualităţii. Culorile prin care este simbolizată *Keter* sunt albul sau negrul, iar planeta corespunzătoare în astrologie este Neptun.

Hokhmah (Înţelepciunea) reprezintă impulsul creator iniţial al lui Dumnezeu, conţinând în sine întregul potenţial de

creaţie, la toate nivelurile. În plus, *Hokhmah* este considerată a fi „*Torah* primordială", înţelepciunea divină în forma ei cea mai pură, înaintea revelării sale către lume. Din perspectiva conştienţei umane, ea se referă la primul semn de manifestare a intuiţiei în cadrul procesului gândirii, înaintea articulării raţionale a unei idei. În anatomia umană, *Hokhmah* corespunde emisferei drepte a creierului. Numele divin asociat este **Yah**, culoarea simbolică este albastrul, iar planeta corespunzătoare în astrologie este Uranus.

Binah (Inteligenţa sau Înţelegerea) este stadiul în care gândul divin sau impulsul creator începe să capete formă distinctă. Dacă *Hokhmah* este „sperma", ce conţine „codul genetic", *Binah* este „oul" sau „pântecul", fără de care potenţialul nu poate deveni viabil. Ea mai este numită mama „superioară", prin contrast cu *Malkhut*, mama „inferioară". În conştienţa umană, ea este punctul în care intuiţia se transformă, prin reflecţie şi analiză raţională, în gând definit. În corpul uman, *Binah* corespunde astfel emisferei stângi a creierului. Numele divin asociat este **YHVH** pronunţat (precum în *Biblie*) **Elohim**, iar planeta corespunzătoare în astrologie este Saturn. Culoarea simbolică a lui *Binah* este verdele.

Hesed (Bunătatea sau Mila) este Sefira dragostei divine, pure şi necondiţionate. Este aspectul divinităţii care revarsă dragostea şi binecuvântarea nemărginită asupra creaţiei. În aceeaşi măsură, în conştienţa umană *Hesed* reprezintă simţămintele de iubire necondiţionată ale meditatorului pentru toate fiinţele, şi corespunde braţului drept. Numele divin asociat este **El**, culorile simbolice sunt albul şi auriul, iar planeta corespunzătoare este Jupiter.

Gevurah (Puterea sau Rigoarea)[27] acţionează ca o contrapondere, sau ca o antiteză, la iubirea pură şi necondiţionată a lui *Hesed*. În absenţa ei, creaţia ar fi copleşită de dragostea lui Dumnezeu şi reintegrată în divinitate. De aceea, *Gevurah* limitează şi reţine, atunci când este necesar, bunătatea. În mod similar, cum în timpul meditaţiei pot apărea atât gânduri care merită atenţie, cât şi gânduri care doar

distrag, *Gevurah* are rolul de a judeca şi discrimina. Ea corespunde braţului stâng, este asociată numelui divin **Elohim** şi este simbolizată de culorile roşu şi argintiu. Planeta corespunzătoare este Marte.

În viziunea unora dintre kabbalişti, între *Hesed* şi *Gevurah* s-a plasa o pseudo-Sefira, numită *Daat*, deasupra lui *Tiferet* şi sub *Hokhmah* şi *Binah*. *Daat* înseamnă cunoaştere (care în limba ebraică este echivalentă cu credinţa). Corespunzând planetei Pluto din astrologie, *Daat* se referă la transformarea misticului prin Cunoaştere.

Tiferet (Frumuseţea sau Armonia) armonizează *Hesed* şi *Gevurah*. Conform *Zoharului*, originea ultimă a răului stă în prea multă *Gevurah*. *Tiferet* aduce echilibrul şi corespunde *Torei* scrise, reprezentând înţelepciunea divină revelată într-o formă articulată. Tot *Tiferet* este aspectul masculin transcendent al divinităţii. În conştienţa umană, *Tiferet* joacă acelaşi rol armonizator, reprezentând *ruach*, nivelul moral al sufletului, şi determinând sensul identităţii individuale. *Tiferet* este singura Sefira legată de toate celelalte. Corespunde inimii (sau torsului), este asociată numelui divin **YHVH**, iar culoarea sa simbolică este violetul. Planeta corespunzătoare este Soarele.

Netzach (Victoria sau Îndurarea) şi *Hod* (Splendoarea sau Gloria) funcţionează, în general, ca pereche. Ele sunt, în esenţă, tot nişte filtre, care continuă funcţia discriminatorie a lui *Hesed* şi *Gevurah*. În acelaşi timp, ele constituie sursa de inspiraţie a profeţilor. *Netzach* reprezintă încrederea şi perseverenţa, capacitatea de a vedea lucrurile în ansamblu, iar *Hod* – gratitudinea şi sinceritatea, abilitatea de a analiza şi verbaliza gândurile şi impresiile. În anatomia umană, ele corespund piciorului drept şi, respectiv, stâng, precum şi rinichilor. Numele divine asociate sunt **YHVH Tzevaot** şi **Elohim Tzevaot**, iar culorile – roz-deschis şi, respectiv, închis. În astrologie, planetele corespunzătoare sunt Venus şi Mercur.

Yesod (Fundaţia sau Temelia) este Sefira prin intermediul căreia creativitatea şi fertilitatea divină ajung la ultima lor manifestare şi la restul creaţiei. În conştienţa umană, ea

semnifică devenirea prin înţelepciune, fiind legată de energie şi de forţa generativă. *Yesod* corespunde nivelului *nefesh* al sufletului şi, respectiv, organelor genitale. Ea este asociată numelui divin **Shaddai**, culorii portocaliu şi Lunii.

Malkhut (Regatul sau Suveranitatea) sintetizează toate Sefirot-urile precedente şi serveşte ca legătură între acestea şi restul realităţii, respectiv lumea fizică. O dată cu voinţa divină de a dărui, s-a născut şi vasul în care darul să fie primit. Fiind ultimul nivel de receptare, *Malkhut* adună tot ce vine de la nivelurile superioare. Ea este adesea numită şi *Shekhinah*, fiind asociată aspectului feminin al divinităţii. Conform Kabbalei, situaţia ideală, atât pentru lumea divină, cât şi pentru restul creaţiei, este atunci când *Tiferet* şi *Malkhut*, aspectul masculin şi, respectiv, cel feminin al divinităţii, transcendentul şi imanentul, sunt integrate prin acţiunea dreaptă şi meditaţia misticului. După *Zohar*, la început unirea era permanentă, şi numai păcatul lui Adam a determinat „exilul *Shekhinah*". Abia după restaurarea armoniei originare în actul răscumpărării, „Dumnezeu va fi unul şi numele său Unu". În termeni umani, *Malkhut* reprezintă calităţile de autocontrol şi responsabilitate şi corespunde picioarelor. Numele divin asociat este **Adonai**, iar culoarea este albastrul sau negrul.

Cele zece Sefirot-uri sunt legate între ele astfel încât fiecare le cuprinde pe celelalte, ca într-o imagine holografică. Aşa sunt posibile numeroase combinaţii, ca, de exemplu, *Keter* în *Keter, Hokhmah* în *Keter* etc. Din punctul de vedere al meditaţiei, acest sistem poate duce la rezultate fascinante. O veche practică a Kabbalei, numită „cele cincizeci de porţi ale înţelegerii", propune corelarea unei combinări sefirotice, începând cu *Hesed*, cu fiecare zi din perioada celor patruzeci şi nouă *(Omer)* dintre Pesach (Paştele) şi Shavuot (festival al dăruirii *Torei* şi al primei recolte a anului). Se ajunge astfel ca în a doua zi de *Omer, Gevurah* în *Hesed*, misticul să mediteze la nevoia disciplinei şi discriminării în dragoste şi la felul cum pot fi îmbunătăţite aceste calităţi. De fapt, este vorba de patruzeci

şi nouă de zile de autoelevare şi autoevaluare, urmate de o zi a revelaţiei profetice. Se spune că aceasta a fost practica prin care poporul lui Israel a încercat să se ridice la nivelul spiritual necesar pentru a putea primi cele zece porunci pe Muntele Sinai. Din această perspectivă, cum profeţia este, până la urmă, o transferare de energie de la Dumnezeu la om, există clasificări ce propun, spre exemplu, o ierarhie sefirotică a profeţiilor biblice: Avraham este asociat cu *Hesed*, Isaac – cu *Gevurah*, Iacob – cu *Tiferet*, Moses – cu *Netzach*, Aaron – cu *Hod*, Iosef – cu *Yesod* şi David – cu *Malkhut*.[28]

Este evident, aşadar, că în *Zohar* şi în linia kabbalistică determinată de această carte simbolismul organic este însoţit de simbolismul Cuvântului, prin numele pe care Dumnezeu şi le-a dat Sieşi.

Abraham Abulafia, reprezentant al aceleiaşi perioade, a rămas în istorie ca cel mai cunoscut practicant al Kabbalei de tip extatic. Nemulţumindu-se cu contemplarea măreţiei lui Dumnezeu, oferită de misticismul *Merkabah*, el a urmărit să obţină *unio mystica* cu divinitatea, sau *devekut*, tradus prin transformarea fiinţei umane în Dumnezeu. Sintetizând, în viziunea lui, aristotelianismul lui Moise Maimonide cu elemente ale misticismului sufit[29], Abulafia a folosit o serie de practici de concentraţie *(hitbodedut)* bazate pe gramatologie şi pronunţarea numelor divine, dar şi pe tehnici de tip yoga: ritmul respiraţiei, posturi, forme de incantaţie.

În perioada următoare, Kabbalah s-a consolidat prin apariţia unui mare număr de imitaţii şi comentarii ale *Sefer ha-Zohar*, dar şi prin iniţierea unor demersuri de reconciliere a sa cu filosofia evreiască aristoteliană. Kabbalah a cunoscut a doua sa epocă de glorie, aşa cum era firesc, în Palestina. Aici, Iosef Caro (1488-1575) a integrat tradiţia rabinică (*halakha*) experienţei mistice de tip kabbalistic. Aşa cum rezultă din jurnalul său, deşi preocupat de studiul religios, el a cunoscut fascinante experienţe extatice inspirate de un *maggid*, înger mesager al puterilor cereşti. La rândul lui, Moses Cordovero din Safed (1522-1570) a încercat să

sistematizeze, în secolul al XVI-lea, întreaga gândire kabbalistică anterioară, cu un accent special pe învăţăturile *Zoharului* şi interpretările sale. În cartea sa, *Pardes Rimmonim* (*Livada de Rodii*), Cordovero a demonstrat unitatea tradiţiei kabbalistice teosofico-teurgice a *Sefirot*, prin organizarea învăţăturilor şi simbolurilor sale ascunse şi adesea contradictorii într-un sistem filosofic coerent. Succesorul său, Isaac Luria, *Ari ha-Kadosh*[30] (Leul Sfânt din Safed) (1534-1572), şi discipolii săi, dintre care cel mai important a fost Chaim Vital (1543-1620), au făcut cunoscută pentru prima dată o asemenea mitologie kabbalistică comprehensivă. Aceasta cuprindea autoevoluţia iniţială a lui Dumnezeu, creaţia universului şi a umanităţii, originile răului, metoda prin care acesta poate fi anihilat şi felul cum poate fi restabilită unitatea originară a divinităţii şi creaţiei. Luria a instituit un sistem elaborat de meditaţii şi practici ritualice menite a facilita legătura omului cu divinul. Doctrina lui a devenit nu numai forma cea mai acceptată a Kabbalei, dar chiar şi a iudaismului însuşi, în măsura în care se poate spune acest lucru.

Dacă până în 1492 misticismul evreiesc punea accentul pe înţelegerea Creaţiei în scopul posibilităţii întoarcerii la perfecţiunea originară, după expulzarea evreilor din Spania centrul de interes al misticilor s-a mutat asupra redempţiunii. Pentru a explica creaţia din această nouă perspectivă, Luria a adus o serie întreagă de noi concepţii în viziunea kabbalistică. După el, existenţa Universului a fost posibilă printr-un proces de contracţie *(tzimtzum)* a divinităţii[31]. Pentru a da lumii finite posibilitatea să existe, Dumnezeu a trebuit să se retragă dintr-o porţiune din interiorul său, spaţiu mistic în care s-a întors prin actul creaţiei şi revelaţiei. Primul act al *Ein Sof* nu a fost deci în afară, ci înăuntrul Fiinţei înseşi. *Tzimtzum* devine astfel simbolul cel mai profund al Exilului: el poate fi interpretat ca exil al lui Dumnezeu în sine însuşi[32]. Revelaţia creatoare începe abia cu cea de-a doua mişcare a divinităţii, lansarea primei raze de lumină, numită *Adam Kadmon* (Omul/Umanitatea Primordială)[33]. Un rest al luminii divine va rămâne, astfel, în

spaţiul primordial. Această viziune conţine o contradicţie internă: pe de o parte, dacă infinitul nu s-ar contracta, totul ar fi copleşit de totalitatea divină, iar, pe de altă parte, se spune că Gloria lui Dumnezeu umple lumea. Aşa se explică faptul că putem percepe simultan imperfecţiunea lumii şi omniprezenţa divină. Cum omul este o „lume mică“ (*Olam Katan*) după asemănarea lui Dumnezeu, acelaşi lucru se aplică naturii umane. În sens invers, precum în cazul organismului uman, procesul creaţiei este văzut ca o succesiune de inspiraţie şi expiraţie divină. Mergând mai departe, se constată că, dacă Dumnezeu este abundenţă, atunci natura sa conţine voinţa de a dărui. În consecinţă, trebuia să apară şi posibilitatea/voinţa de a recepta, tradusă de kabbalist prin crearea unor vase receptoare. După Luria, Sefirot-urile aveau iniţial aceeaşi natură ca şi Lumina pură nemanifestată. Ele au determinat apariţia vaselor, sau au căpătat manifestare fizică, în cea mai de jos dintre lumile Umanităţii Primordiale, Lumea Vorbirii, sau Lumea Limitată, numită astfel tocmai fiindcă acolo cele zece Sefirot-uri ale sale au fost receptate într-un singur vas. Acesta a fost preludiul la Lumea Haosului (*Olam ha-Tohu*), sau Lumea Punctelor (*Olam Nekudot*), prima emanată din Umanitatea Primordială care a căpătat existenţă fizică. Cele două nume pornesc de la concepţia conform căreia, în starea iniţială, Sefirot erau puncte neformate şi neordonate[34]. Numai primele trei dintre ele erau organizate în coloane, restul erau aşezate pe un singur rând, fiindu-le deci imposibil să relaţioneze una cu alta. Ceea ce a determinat contracţia *(tzimtzum)* a fost, până la urmă, excesul de Severitate, *Din*[35], într-o lume dominată de *Nefesh* (sufletul dorinţei sau pasiunilor inferioare).

Dacă vasele receptoare ale primelor trei Sefirot-uri au suportat Lumina divină, fiind mai aproape de sursă, celelalte şase au cedat şi s-au spart, într-un proces numit *shevirat ha-kelim* („spargerea vaselor“). Moses Luzzato[36], kabbalist din secolul al XVIII-lea, explică: „Efectul asupra primelor trei Sefirot

a fost numai de anulare, şi nu de stricare. Numai partea din spate a primelor trei Sefirot «a căzut»; şi chiar şi aceasta

porţiune din spate nu a coborât mai jos de lumea Emanaţiei...". În acest fel s-au născut lumile inferioare: „Astfel, partea cea mai intimă a fiecărui vas a coborât în Creaţie (*Beriyah*); partea interioară a coborât în Formare (*Yetsirah*); iar partea exterioară a coborât în Acţiune (*Asiyah*)". Aşadar, lumile de jos au apărut ca rezultat al căderii celor şapte Sefirot-uri inferioare ale Lumii Punctelor, în timp ce părţile fragmentate provenind din primele trei Sefirot-uri, adică porţiunile din spate ale *Netzach, Hod* şi *Yesod* din *Keter* (fiecare Sefira incluzând în sine totalitatea celor zece Sefirot-uri), precum şi *Netzach, Hod* şi *Yesod* din *Hokhmah* şi *Binah* în formă completă, au format restul lumii Emanaţiei *(Atzilut)*. O parte din lumina cuprinsă în vase şi-a regăsit drumul înapoi în *Atzilut*, dar restul a căzut împreună cu vasele înseşi, dând naştere la *klippot*, cojile care reprezintă răul, fiindcă ţin închise în ele scânteile lumii sefirotice. Noile vase receptoare pot să primească şi să dăruiască, ceea ce explică de ce universul actual cuprinde atât abundenţă, cât şi lipsă. De aici se naşte importanţa acordată de iudaism actelor de caritate şi iubire. După spargerea vaselor, universul a fost reconstruit în cinci aspecte (sau feţe), numite *partzufim*. Primul este inclus în *Keter* şi este cunoscut sub numele de **Arikh Anpin** (sau Faţa Lungă), reprezentând voinţa divină şi uniunea tuturor fiinţelor în dragoste şi milă absolută. Al doilea este inclus în *Hokhmah* şi este numit **Abba** (Tata). El reprezintă înţelepciunea divină intuitivă. Al treilea este derivat din *Binah* şi se numeşte **Ima** (Mama). El reprezintă înţelegerea raţională. Următorul este un amestec al celor şase Sefirot care vin la rând şi este numit **Ze'ir Anpin** (sau Faţa Mică), reprezentând aspectul divin al judecării şi limitării. Reprezentând imanenţa lui Dumnezeu în lume, *Malkhut* formează ultimul *partzuf*, sub numele de **Nukvah**[37]. Acesta este partenerul **Ze'ir Anpin**, uniunea lor aducând împreună aspectul feminin şi masculin, imanent şi transcendent, al divinităţii. Universul astfel restructurat este în acelaşi timp dinamic şi holografic, fiind caracterizat prin interconectarea elementelor care îl compun, ceea ce permite desfăşurarea comunicării şi fluxului de energie.

Cât despre cele patru lumi născute din *Adam Kadmon* (pe care unii kabbalişti o consideră a fi ea însăşi o a cincea lume), o dată cu restructurarea universului după *shevirat ha-kelim*, acestea ar fi, de sus în jos, *Atzilut* (Emanaţia), *Beriyah* (Creaţia), *Yetsirah* (Formarea) şi *Asiyah* (Acţiunea). În misticismul evreiesc de mai târziu, acestei concepţii i s-a adăugat ideea existenţei a patru niveluri ale sufletului, corespunzătoare acestor lumi. Un al cincilea nivel, *Yehidah*, asociat cu *Adam Kadmon* şi corespunzând lui *Keter*, reprezintă acel aspect al sufletului uman ce nu poate fi separat de sursa lui divină. Supranumit Sufletul Unic, *Yehidah* este prea larg pentru a fi conţinut într-un cadru fizic, şi de aceea influenţează omul prin iluminarea mistică.

Atzilut, lumea emanaţiei, este locul celor zece Sefirot şi cinci *partzufim*. Kabbaliştii i-au dat acest nume pornind de la convingerea că *Ein Sof* a emanat aceste canale din însăşi esenţa sa. *Atzilut* este asociată cu *Hokhmah* şi, respectiv, cu litera Yod din numele divin YHVH. Din perspectiva conştienţei umane, ea corespunde nivelului fiinţei pure, iar din cea a sufletului, nivelului *Hayah*, care permite comuniunea cu divinul, obţinută prin meditaţie. Supranumit Sufletul Viu, *Hayah* este şi el deasupra lumii fizice.

Beriyah, lumea creaţiei, este considerată a fi, conform tradiţiei, locul Carului Divin pe care Iezechiel l-a văzut în visul său. Aici se află *Kavod* (gloria), prezenţa divină în forma accesibilă umanităţii. Tronul Divin şi diverse creaturi angelice care îl înconjoară: *seraphim* (singurii îngeri înaripaţi din iudaism), *opahnim* (roţi în interiorul roţilor) şi *hayyot* (creaturi vii, respectiv capete de bou, vultur, viţel şi om). Tot aici se află sălile şi palatele prin care trece misticul *Merkabah* în meditaţia lui. *Beriyah* este asociată cu *Binah* şi, respectiv, cu prima literă Hey din numele divin YHVH. Din perspectiva umană, ea corespunde intelectului şi, respectiv, nivelului *Neshamah* al sufletului, nivel spiritual atins prin studiul *Torei* şi respectarea preceptelor sale. Supranumit Sinele Superior, *Neshamah* este cel mai înalt nivel spiritual pe care îl poate atinge misticul în viaţa fizică, sursa internă a înţelepciunii.

Yetsirah, lumea formării, este, conform aceleiaşi tradiţii, locul îngerilor. Spre deosebire de alte religii, în iudaism îngerii sunt văzuţi nu ca nişte creaturi antropomorfice, ci ca nişte mesageri (*malakhim*) ai Domnului. Fiind deci nişte forţe imateriale care servesc drept mediu în scopuri divine, îngerii pot fi creaţi de Dumnezeu, dar, în aceeaşi măsură, şi de oameni, prin acţiunile lor bune sau rele. *Yetsirah* este asociată cu *Hesed* şi *Yesod* şi, respectiv, cu litera Vav din numele divin YHVH. Din perspectiva umană, ea corespunde emoţiei şi nivelului *Ruach* al sufletului. Supranumit Sufletul Moral, *Ruach* este cel care permite diferenţierea între bine şi rău şi dezvoltă capacitatea de a oferi sprijin şi compasiune celorlalţi.

Asiyah, lumea acţiunii, este, în Kabbalah lurianică, lumea fizică. Sub influenţa filosofiei, unii kabbalişti au mers mai departe şi au împărţit *Asiyah* în universul material şi universul gândurilor şi senzaţiilor. *Asiyah* este asociată cu *Malkhut* şi, respectiv, cu a doua literă Hey din numele divin YHVH. Ea corespunde trupului fizic şi nivelului *Nefesh* al sufletului. Supranumit Sufletul Vital, *Nefesh* se referă la vitalitatea fizică şi este comun tuturor fiinţelor vii, reducându-se la preocuparea pentru nevoile fizice.

Conform Kabbalei lurianice, această ultimă lume – universul fizic – a fost creată de Dumnezeu ca ultim act al restructurării Universului după Spargerea Vaselor. Acest proces de Reparaţie sau Corectare a Lumii, numit *Tikkun Olam*, s-ar fi finalizat, după Luria, cu Adam şi Eva meditând asupra celor cinci *Partzufim*, pentru ca, unificându-le în mintea lor, să unifice tot ceea ce există. Era mesianică ar fi venit, astfel, la primul Shabbat. Însă, o dată cu voinţa şi libera alegere, Dumnezeu le-a dat celor doi şi posibilitatea de a greşi. Adam şi Eva nu au ratat ocazia şi, în loc să mediteze asupra celor cinci *Partzufim*, s-au oprit numai asupra ultimei, *Nukvah/Malkhut*, confundând-o cu tot ceea ce este divin. Explicaţia, dacă o căutăm cu tot dinadinsul, ar putea fi că această „Faţă" este cea mai apropiată de experienţa umană şi constituie prima şi cea mai uşoară treaptă din „scara"

meditaţiei mistice. După Luria, acesta ar fi sensul secret al păcatului legat de Arborele Cunoaşterii.

Cum Adam şi Eva nu au corespuns aşteptărilor divine şi nu au rezolvat problema, *Tikkun Olam* nu s-a desăvârşit. Căderea lor a reprezentat, în plan antropologic, acelaşi proces pe care îl reprezintă *Shevirat ha-Kelim* în plan teosofic. În lume au rămas, împrăştiate, scânteile sefirotice care nu au găsit drumul înapoi spre *Atzilut*. Dar ele sunt prinse în *klippot*, „coji" interpretate fie ca manifestare a răului, din *Sitra Ahra* (cealaltă parte), fie ca reprezentând răul, pentru că ţin închise scânteile luminii divine. Aşadar, în viziunea Kabbalei lurianice scopul secret al existenţei umane este restaurarea ordinii ideale, reintegrarea Totului primordial prin eliberarea scânteilor din *klippot*. Luria porneşte de la ideea nobilă că există scântei sfinte în orice lucru, şi deci fiecare om, prin respectarea preceptelor *Torei* şi prin fapte bune, poate participa la *Tikkun*. Mai mult decât atât, dacă Dumnezeu cel viu este macrocosmosul, iar omul, un microcosmos după imaginea Sa, atunci există un proces de corectare corespunzător pentru sufletul uman, *Tikkun Nefesh*. După cum constata Mircea Eliade[38], „Luria ajunge întrucâtva la un mit al lui Dumnezeu care îşi dă Sieşi naştere. Mai mult încă, omul joacă un anumit rol în procesul restaurării finale; el e acela care împlineşte întronarea lui Dumnezeu în Împărăţia sa cerească. *Tikkun,* înfăţişat simbolic ca emergenţă a personalităţii lui Dumnezeu, corespunde procesului Istoriei. Venirea lui Mesia înseamnă împlinirea lui *Tikkun.* Elementul mistic şi elementul mesianic s-au sudat în această concepţie". Rolul omului în univers este şi mai accentuat în viziunea discipolului lui Luria, Chaim Vital, care dezvoltă doctrina metempsihozei. Conform *Gilgul*, fiecare suflet îşi păstrează individualitatea până în momentul *Tikkun Nefesh*. Sufletele care au îndeplinit poruncile aşteaptă reintegrarea în *Adam Kadmon*, o dată cu restaurarea universală. Istoria lumii este văzută astfel ca fiind una a transmigraţiei şi relaţiilor dintre suflete.

O turnură neaşteptată a luat-o evoluţia Kabbalei în 1665, când Shabbatai Zvi, kabbalist din Turcia, s-a declarat noul Mesia şi a anunţat deschiderea unei noi ere cosmice, în care s-ar aplica o *Torah* complet nouă. Pe fondul problemelor cu care se confruntau evreii în acea epocă (în special în Polonia, după masacrele cazace din 1648-1649), această erezie a prins, mai ales în condiţiile în care Zvi şi-a găsit şi un „profet", în persoana lui Nathan din Gaza, la rândul lui un kabbalist de seamă. Zvi vroia să ajungă în ţara lui Israel pentru a reconstrui Templul şi a reinstitui dominaţia evreiască acolo, însă, sub ameninţarea cu moartea, a cedat presiunilor sultanului – care îl închisese la Constantinopole de teama unei revolte evreieşti – şi a trecut la islamism. Deşi au existat evrei care l-au urmat, acceptând explicaţia conform căreia conversia era un rău necesar, şi deşi au existat mişcări subterane care au încercat să păstreze această tradiţie eretică, acesta a fost până la urmă sfârşitul său. Totuşi, „sabateanismul" a propus concepţii kabbalistice inovatoare şi provocatoare, nu lipsite de interes. Rezultatul a fost că în perioada următoare, de teama de a nu fi acuzaţi de legături cu această erezie, kabbaliştii au renunţat la latura inovativă, care caracterizează Kabbalah anterioară, şi s-au mulţumit să transmită mai departe învăţăturile deja acceptate, în cercuri de elite.

Astfel, a fost nevoie de apariţia hasidismului[39] pentru a aduce un suflu nou în misticismul iudaic şi pentru a-l face accesibil publicului larg. Mişcarea a fost iniţiată în Polonia, de Israel ben Eliezer (1700-1760), cunoscut sub numele de Baal Shem Tov (maestru al numelui bun = divin) sau Besht. Practicând, după Mircea Eliade, un sabateanism moderat, lipsit de componenta mesianică, el a renunţat la exclusivismul de confrerie iniţiatică secretă. Besht a susţinut că pentru a te apropia de Dumnezeu nu este nevoie nici de studiul profund al *Talmudului* şi nici de meditaţiile lurianice, ci este suficientă vederea Lui în toate lucrurile şi practicarea unei devoţiuni simple şi sincere prin rugăciune, dar şi prin cântec, dans şi povestiri. Se consideră că Baal Shem Tov era un cunoscător

al Kabbalei şi că filosofia lui s-a bazat pe încercarea de a o exprima în termenii psihologici ai experienţei umane obişnuite, asigurând misticismului o funcţie socială[40]. El a determinat apariţia unui nou tip de şef spiritual: în locul eruditului talmudist, Besht propune modelul *Tzaddik*, omul înţelept. Totuşi, după cum conchide Gershom Scholem, hasidismul nu aduce nici o idee mistică nouă[41].

În mod paradoxal, datorită diverselor vicisitudini ale istoriei, după epoca hasidismului misticismul iudaic în general şi Kabbalah în special şi-au reluat caracterul de tradiţie iniţiatică mai mult sau mai puţin secretă. Este greu de evaluat în ce măsură Kabbalah a continuat să fie practicată, în cercuri rabinice elitiste sau în alte medii evreieşti, dat fiind că în toată această perioadă nu au mai apărut decât puţine scrieri şi nume care să fi rămas în conştiinţa publică drept reprezentative pentru această mişcare. Este probabil totuşi că a existat o linie, fie ea şi subţire, de păstrare a acestor învăţături. În schimb, componenta magică a Kabbalei a trezit, la sfârşitul secolului al XIX-lea, interesul diverşilor ocultişti activi în acea vreme. Preluată după ureche, această tradiţie a declanşat o explozie de analize şi evaluări care s-au îndepărtat complet de sensurile ei iniţiale. Abia în secolul al XX-lea a apărut un interes real pentru adevăratele valori ale Kabbalei, declanşat în mare măsură de studiile lui Gershom Scholem, primul care a instituit studiul Kabbalei ca obiect de cercetare ştiinţifică.

NOTE

1 Conform lui Silviu Lupaşcu, *Sfinţi Ascunşi, Călăuzitori de Măgari*, Editura Fides, Iaşi, 1998.

2 Aici intervine în mare măsură mitologia iudaică. Relaţia dintre Kabbalah şi mit este analizată în detaliu de Gershom Scholem, în *Cabala şi simbolistica ei*, idem.

3 Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.

[4] Viziunea lui Dumnezeu ca Rege al Lumii este detaliat analizată de René Guénon în *Le Roi du Monde*, idem.

[5] Gershom Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, Paris, 1966, p. 29.

[6] Ioan Petru Culianu citând din David Blumenthal, în *Călătorii în lumea de dincolo*, idem, p. 181.

[7] După Silviu Lupaşcu, *Sfinţi Ascunşi, Călăuzitori de Măgari*, idem. Gershom Scholem pare să aibă dificultăţi în găsirea unei explicaţii a acestui fenomen, iar Mircea Eliade nici nu încearcă.

[8] „Palatele cele mari", după cum rezultă din Gershom Scholem, *Kabbalah*, Dorset Press, New York, 1987.

[9] Ceea ce aminteşte, deşi în cu totul alt registru, de zicala creştină conform căreia, când doi oameni vorbesc despre Dumnezeu, El coboară între ei.

[10] Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, idem.

[11] După cum subliniază Moshe Idel, *Cabbala: Nuove prospettive*, idem.

[12] Conform lui Robert Zucker, *Sefer Yetsirah Time Line*, articol on-line.

[13] Cercetători precum Epstein, Ginzberg, Graetz consideră că multe dintre menţiunile talmudice legate de practici magice de creaţie – inclusiv cea referitoare la crearea de către rabini a unui viţel pe trei sferturi crescut pentru a fi mâncat de Shabbat – se bazează pe tradiţia orală a *Sefer Yetsirah*.

[14] Gershom Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, idem.

[15] Keter (Coroana), Hokhmah (Înţelepciunea), Binah (Inteligenţa), Gedullah (Măreţia) sau Hesed (Bunătatea/Mila), Gevurah (Puterea/Rigoarea) sau Din (Justiţia), Tiferet (Frumuseţea), Netzach (Victoria), Hod (Gloria), Yesod (Temelia) şi Malkhut (Regatul).

[16] Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, idem.

[17] În *Les Origines de la Kabbale*, idem.

[18] Un kabbalist modern, rabinul Itzhak Ginsburg, a propus şi o altă definiţie a termenului, nu lipsită de interes. Astfel, pornind de la cuvântul *hakbalah* – „paralelizare", în ebraica modernă –, el a spus că, printre altele, Kabbalah ne învaţă cum Creaţia este paralelă Creatorului.

[19] Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem, p. 102.

[20] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, idem.

[21] Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem.

[22] S-a spus, de exemplu, că vizualizarea celor zece Sefirot-uri este echivalentă cu adularea a zece divinităţi.

[23] De aici, probabil, şi concluzia unor cercetători moderni conform căreia, în forma ei kabbalistică, mistica iudaică este literară, şi nu experienţială.

[24] Conform lui Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, idem. Această paternitate i-a fost atribuită iniţial de Gershom Scholem, care vede în *Zohar* un răspuns în antiteză perfectă la *Călăuza Rătăciţilor* a lui Moses Maimonide.

[25] Această descriere a fost propusă de Mircea Eliade în *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, idem. Totuşi, alţi cercetători au argumentat, aşa cum menţionam într-un capitol anterior, că în iudaism nu este vorba de *creatio ex nihilo*, acest „neant" neavând semnificaţia din creştinism, islamism etc.

[26] Este uşor de recunoscut asemănarea cu *chakrele* indiene.

[27] Într-o viziune mai drastică, această Sefira este numită *Din* (Justiţie), fiindcă ea reprezintă în acelaşi timp forţa teribilă a pedepsei divine şi mânia împotriva lumii. Având scopul de a menţine controlul asupra universului, ea implică forţe distructive care conţin sămânţa Răului demonic, numit „partea cealaltă", *Sitra Ahra. Din* este sursa imaginii Judecăţii de Apoi, preluată apoi de creştinism. Simbolistica sa este legată de nord, de şarpe, de foc, de altarul de bronz etc.

[28] Conform lui Jeff Spiegel, eseu on-line.

[29] Moshe Idel, *The Mystical Experiences in Abraham Abulafia*, Suny Press, Albany, 1988.

[30] ARI, acronimul lui Ashkenazi Rabi Ishaq, înseamnă în limba ebraică „leu".

[31] Este evidentă aici paralela cu teoria ştiinţifică modernă a *Big-Bang*-ului.

[32] După Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, idem.

[33] Acest nume nu se referă la umanitatea propriu-zisă, ci la potenţialul implicit de creare a ei. În plus, acelaşi termen desemnează starea în care sufletul uman devine una cu divinitatea.

[34] Baza acestei concepţii se află în *Geneza* 1:2: „Pământul era fără formă şi gol; şi întuneric era peste faţa adâncului".
[35] Prin extindere, se consideră că *Din* este responsabilă pentru Cădere.
[36] Moses Luzzato, *General Principles of the Kabbalah*, Research Center of Kabbalah, Jerusalem - New York.
[37] De la cuvântul ebraic *Nekevah*, care înseamnă „feminin".
[38] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, idem, p. 173.
[39] *Hasid* înseamnă în limba ebraică „pios".
[40] După Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, idem.
[41] Cu excepţia, poate, a şcolii iniţiate de Rabi Schneur Zalman din Lavi (Ucraina), numită Habad (de la Hokhmah-Binah-Daat), aşa cum rezultă din scrierile fiului acestuia, Dov Baer de Lubavici (Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, idem).

7. SEMNIFICAŢII MISTICE ALE LIMBAJULUI SACRU

Semiotica e un complot al celor ce vor să ne facă să credem că limbajul serveşte la comunicarea gândirii.

Umberto Eco, *Limitele interpretării*

Scrise sau orale, învăţăturile sacre de la care porneşte misticul atunci când se avântă în căutările sale se constituie, până la urmă, într-un corp de texte. Ceea ce face misticul este să le interpreteze prin prisma doctrinei religioase în care a fost pregătit şi, bineînţeles, prin prisma propriei capacităţi de înţelegere. Deşi mistica iudaică este destul de strictă, lansând semnale de avertisment asupra pericolelor ce-l pândesc pe iresponsabilul care ar îndrăzni să se aventureze pe acest drum fără călăuză, totuşi o anumită libertate de mişcare îi este permisă discipolului de către maestru. Întrucât însuşi rolul misticii este acela de a oferi posibilitatea unei reinterpretări a textului sacru, este evidentă necesitatea unei plaje largi de manevră.

Aşadar, primul aspect de care se loveşte cercetătorul în mistica iudaică este importanţa acordată interpretării textului. În mod clar, nu este vorba de o preocupare ştiinţifică, ocupată de testarea şi falsificarea ipotezelor, şi nici de hermeutica filosofică, ocupată de studiul naturii sensului[1]. Este vorba, mai degrabă, de interpretarea văzută ca o formă de creaţie. Ceea ce au lăsat discipolilor – şi urmaşilor – marii mistici evrei în general şi cei medievali în particular este valoarea extraordinară a comentariilor şi exegezelor făcute de ei asupra textelor sacre. Amestecând intuiţia, creativitatea, experienţa, logica, ei au dat naştere unor texte noi, care conţin ceva din cele iniţiale, dar şi ceva în plus, ceva care, venind din interiorul lor, îi reprezintă. Prin definiţie, procesul interpretării duce la

constituirea sensului şi, respectiv, a impresiei subiective de înţelegere, al cărei rezultat final este comportamentul de răspuns – la rândul lui, un text. Textul conţine un mesaj, uneori o reprezentare, dar noţiunile nu sunt echivalente. Se poate argumenta, aşa cum a făcut Gershom Scholem[2] şi nu numai, că misticii au încercat să citească în textele biblice propriile gânduri. Acest lucru îngreunează analiza, fiindcă este foarte dificil de stabilit, în astfel de cazuri, dacă textul biblic a stat la baza impulsului exegezei sau dacă, din contră, exegeza a fost folosită ca un mijloc de legitimare a gândurilor proprii, în încercarea de a lega viziunea veche de cea nouă. Pe de altă parte, însă, este firesc şi este general acceptat faptul că, la citirea unui text, fiecare dintre noi vibrează la acele valenţe ale textului care corespund unor valenţe aflate deja în noi, şi nu la altele. Aşa se face că nu oricine poate citi orice text. Desigur, aici intervine pregătirea sau educaţia. Sau, pur şi simplu, bunul-simţ, denumire sub care sunt grupate cunoştinţele adunate din viaţa de zi cu zi, sau, conform definiţiei lui George Bernard Shaw, colecţia de prejudecăţi acumulate de individ până la vârsta de optsprezece ani. Dar tot aici intervine şi aşa-zisa libertate a interpretării, jocul dintre sensul evident şi sensul latent al textului. După Baruch Spinoza (1632-1677), cărţile sfinte lasă raţiunii toată libertatea de a judeca, trebuind a fi interpretate prin ele însele. Totuşi nu se poate ignora existenţa abordării figurative, care consideră conţinutul textului ca pe o succesiune de măşti ce ascund adevăraţii referenţi[3]. Mergând mai departe, se poate ajunge la stadiul în care elementele textului sunt de-a dreptul travestite cu ajutorul unui cod. Însă descifrarea nu este întotdeauna egală cu interpretarea.

Pornind de la concepţia conform căreia nu-l putem defini pe Dumnezeu în mod univoc, din cauza inadecvării limbajului, gândirea hermetică spune că, de fapt, cu cât mai ambiguu, mai polivalent şi mai plin de simboluri şi metafore e limbajul nostru, cu atât mai potrivit va fi pentru a numi un Unu în care se realizează coincidenţa opuselor, şi deci unde principiul identităţi

dispare[4]. În consecinţă, în acest caz interpretarea este infinită. În căutarea sensului ultim se acceptă alunecarea sensului tangibil în toate direcţiile. Definirea se face nu prin descriere, ci prin analogie. Fiecare obiect ascunde un secret iniţiatic. Dar un secret iniţiatic revelat nu serveşte la nimic. Pentru a-şi păstra valenţa, acesta trebuie să trimită la un alt secret, şi tot aşa la nesfârşit. Secretul hermetic trebuie să fie vid. Aşa cum se explică, excelent, în mistica budistă tibetană[5], cel care pretinde că a găsit un secret oarecare nu este un iniţiat, ci un om care s-a oprit la un nivel superficial al misterului.

Se poate spune deci că gândirea hermetică transformă tot ceea ce se întâmplă în fenomen lingvistic şi, în acelaşi timp, sustrage limbajului orice putere comunicativă, lăsându-i numai una codificatoare[6]. Tradiţia hermetică alimentează orice atitudine pentru care un text este doar lanţul reacţiilor pe care le produce. Din această perspectivă, orice text sacru determină apariţia unei lecturi pe care Umberto Eco[7] o numeşte „suspicioasă" şi o traduce prin „excesivă". Totuşi, în măsura în care se încearcă rămânerea în cadrul instituţionalizat al dogmei religioase prestabilite, licenţele interpretative acceptabile sunt limitate.

Pentru a analiza interpretarea textului sacru în iudaism, este necesară, în primul rând, o trecere în revistă a ceea ce constituie, de fapt, corpul de texte sacre ale acestei religii. Sfânta Scriptură iudaică este *Tanachul*, constituit din *Torah* (*Legea* – conţinând, la rândul ei, cinci secţiuni: *Bereishit* (*Facerea*), *Shemot* (*Ieşirea*), *Vayikra* (*Leviticul*), *BeMidbar* (*Numerii*) şi *Dvarim* (*Deuteronomul*)), *Nevi'im* (*Profeţii*) şi *Ketuvim* (*Scrierile*). O altă componentă importantă a literaturii evreieşti este *Mishna*, operă aproape în întregime legată de jurisprudenţă (*halakha*) – deşi include teologie şi legendă (*haggadah*) –, care, completată cu suplimentul *Tosefta*, a dat naştere celor două *Talmuduri* (palestinian – 220-400 e.n. – şi babilonian – 200-650 e.n.). Acestea conţin de fapt texte mishnaice prevăzute cu un comentariu numit

Gemara. Comentariile făcute ulterior *Talmudului* în literatura

rabinică se numesc *Midrashim*, cele mai cunoscute fiind *Midrash Rabbah*, *Midrash Tanhuma* etc.[8] Motivul pentru care menţionăm aici *Mishna* şi, respectiv, *Talmudul*, deşi nu sunt scripturi sfinte, este că ele conţin referiri la mistică, inclusiv la cea legată de tronul divin, *merkabah*, precum şi la doctrine ezoterice şi practici iniţiatice[9].

Cel mai important aspect al textului sacru iudaic este modalitatea în care este scris. Se ştie că în alfabetul ebraic există numai consoane. Cuvântul scris se prezintă, aşadar, ca un corp obscur, cu semnificaţie ascunsă. Ceea ce îi dă viaţă este sunetul vocii. Citirea este o aventură. Dacă nu s-ar păstra prin tradiţia orală, ea ar fi de fiecare dată un joc de-a spânzurătoarea, în care sonorizarea ar trebui ghicită. De aceea se poate spune că citirea textului este legitimată de secolele de vocalizări, iar sensul versetului este clarificat (?) de îndelungata tradiţie orală, aflată într-un paralelism perfect cu cea scrisă. Însă tocmai de aici se nasc dubiile. Dacă *Torah* este de origine divină, atunci orice intervenţie umană este destinată a rămâne sub semnul întrebării. Cum în limba ebraică (la fel ca în arabă sau siriană) a schimba punctuaţia unui text înseamnă a-i schimba sensul, este clar de ce acceptarea ideii că textul divin, semn al Providenţei, este supus modulării de inspiraţie umană, ridică o problemă. Actuala citire a *Torei* este, până la urmă, autorizată doar de uz. Şi, cum întregul edificiu al textului se întemeiază pe modul în care sunt vocalizate consoanele, reiese de ce în final înţelegerea *Torei* este legată strict de vocale şi de ce misticii evrei au susţinut că „vocalele sunt sufletul literelor", iar literele fără vocale sunt „trupuri fără suflet" (*Zohar*). Textul *Torei*, au conchis kabbaliştii[10], nu a fost vocalizat tocmai pentru a permite interpretarea cuvintelor în funcţie de semnificaţiile specifice fiecărei variante de vocalizare posibilă. Mai mult chiar, în acest fel *Torah* include potenţial toate aspectele şi semnificaţiile profunde ale fiecărei litere, legate fiecare de un

secret, la infinit. Astfel este demonstrată natura iluminată a

Torei nevocalizate. În această accepţiune, relaţia dintre

vocale şi consoane este văzută ca fiind paralelă cu cea dintre suflet, sau formă, şi materie. Citirea *Torei* înseamnă limitarea infinităţii sale şi a expresiei unei semnificaţii potenţiale inerente la consoane. Lectura kabbalistică este deci un act de colaborare cu Dumnezeu, sau o con-creaţie a *Torei*[11].

De-a lungul timpului, tradiţia orală şi-a schimbat accentul, o dată cu introducerea în textul sfânt a semnelor de redare a vocalelor[12]. Aparent, din acel moment oricine putea citi *Torah*. Şi totuşi, în templu *Torah* este păstrată, până azi, într-o formă nealterată[13]. Această stare de fapt priveşte două aspecte. În primul rând, textul este scris fără pauze şi fără semne de punctuaţie, fiind o succesiune continuă de consoane. În al doilea rând, la copierile succesive scribii au avut obligaţia de a păstra şi acele construcţii care, după regulile gramaticale, păreau erori. Pentru a înţelege de ce, va trebui să ne referim la valenţele acordate de mistică *Torei*.

Sensul mistic al *Torei* este strâns legat de considerarea ei ca fiind de origine divină. Privit din această perspectivă, sensul nu poate fi comunicat în mod direct, ci trebuie descifrat în spatele aparenţei. Aşadar, ceea ce se poate citi în *Torah* este doar un înveliş de suprafaţă, care, o dată îndepărtat, dezvăluie o întreagă lume secundară. Pentru a putea analiza aceste aspecte ascunse, Gershom Scholem propune ca bază de pornire trei principii[14]: 1) principiul numelui lui Dumnezeu, 2) principiul *Torei* ca organism şi 3) principiul nesfârşitei bogăţii de semnificaţii a cuvântului divin.

Importanţa numelui – sau numelor – lui Dumnezeu şi valenţele magice ale acestora au fost subliniate într-un capitol anterior. Fie că erau extrase din textul *Torei*, fie că erau obţinute prin combinaţii de litere, aceste nume au fost folosite în practici magice încă din perioada elenistică. De aceea, nu e de mirare teama că utilizarea neraţională a acestora poate determina adevărate dezastre, prin ruperea echilibrului natural al lucrurilor. În încercarea de a feri sensul ascuns al

Torei de astfel de intervenţii nedorite, s-a născut concepţia

conform căreia alineatele *Torei* nu sunt, de fapt, reproduse

în scris în adevărata lor succesiune, cunoscută doar iniţiaţilor aleşi, pentru ca nu oricine o citeşte să poată săvârşi minuni (sau din contră). Există diverse teorii şi tratate care oferă cele mai variate explicaţii cu privire la această problemă. Într-o carte păstrată doar în manuscris, *Simushe Torah* (în traducere, *Cartea utilizării teurgice a Torei*), se spune că Moise a primit de la Dumnezeu, o dată cu textul *Torei*, şi combinaţiile de litere care reprezintă aspectul ezoteric al acesteia[15]. În comentariul său asupra *Torei*, Moses Ben Nahman (Nahmanide) spune la rândul lui: „Posedăm o tradiţie autentică, aceea că întreaga *Torah* este alcătuită din numele lui Dumnezeu, şi anume în aşa fel, încât cuvintele pe care le citim să poată fi decupate într-un cu totul alt mod, în nume [ezoterice]... În afirmaţia haggadică privind faptul că la origine *Torah* ar fi fost scrisă cu foc negru pe foc alb, avem o confirmare a părerii noastre că s-a folosit scrierea continuă şi fără despărţire în cuvinte, ceea ce a permis să fie utilizată atât ca succesiune de nume [ezoterice] (*al derech ha-shemot*), cât şi în modul tradiţional, şi anume ca istorie şi porunci. Astfel, *Torah* i-a fost transmisă lui Moise într-o formă în care despărţirea în cuvinte a adus cu sine lectura ei ca pe o sumă de porunci divine. Concomitent însă a obţinut pe cale orală şi transmiterea ei în forma unei succesiuni de nume".[16] De aici rezultă foarte clar importanţa tradiţiei orale. De asemenea, această concepţie ezoterică explică de ce *Torah* devine inutilizabilă dacă o literă apare în plus, în minus, sau este schimbată[17]. Aşa cum subliniază Rabi Meir (secolul al II-lea), renumit învăţător al *Mishnei*, acest lucru poate avea şi conotaţii negative. În perioada în care a fost copiator al *Torei* la Rabi Ismail, acesta l-a învăţat: „Fiul meu, să fii atent la lucrul tău, pentru că este o lucrare dumnezeiască; e de ajuns să sari sau să scrii în plus o singură literă ca să nimiceşti întreaga lume..."[18] În aceste circumstanţe, pentru a trece de la magie la mistică nu era necesar decât un pas, făcut prin acceptarea ideii că *Torah* nu ar fi doar alcătuită din nume ale lui Dumnezeu, ci că ar reprezenta, de fapt, un singur nume mare

al Lui. Această concepţie se bazează pe unitatea mistică a *Torei*, al cărei scop primar nu este acela de a transmite un sens specific, ci de a exprima puterea şi măreţia lui Dumnezeu, concentrate în „numele" său. Mergând şi mai departe în această direcţie, un *Midrash* vechi menţionează chiar că *Torah* a fost premergătoare creaţiei, fiind sursa de inspiraţie şi, în acelaşi timp, instrumentul lui Dumnezeu. Încercând să explice mai raţional această idee, Iosef Gikatilla, kabbalist spaniol de la sfârşitul secolului al XIII-lea, a propus concepţia conform căreia *Torah* nu este însuşi numele lui Dumnezeu, ci explicarea acestui nume. Din această perspectivă, pur mistică, *Torah* este văzută ca o urzeală prin care numele adevărat, tetragrama (YHVH), este ţesut în mod secret şi indirect. De aici nu a mai fost decât un pas până la a considera că există o echivalenţă între Dumnezeu şi *Torah*. Literele sunt văzute ca un corp mistic al divinităţii, iar Dumnezeu – ca un fel de suflet al literelor[19].

Aşadar, *Torah* este reprezentată ca un organism. Privită din această perspectivă, este explicabil de ce anumite pasaje din ea sunt aparent mai puţin importante decât altele, precum organele din corpul uman. Pe de altă parte, însă, adevăratul mistic va descoperi sensurile secrete chiar şi în pasajele comune. În *Zohar*[20] se poate citi: „Cine se ocupă de *Torah* asigură mersul lumii şi permite fiecărui element să-şi îndeplinească funcţia, căci nu este membru în corpul omenesc care să nu-şi aibă corespondent în lumea luată în totalitatea ei. Fiindcă, aşa cum corpul omului este format din membre şi articulaţii de ranguri diferite, având fiecare asupra celorlalte o acţiune şi o reacţie şi constituind laolaltă un organism, tot aşa se întâmplă şi cu lumea: toate creaturile din ea sunt organizate la fel ca membrele, care se află într-o reacţie ierarhică unele faţă de altele, şi, când sunt bine organizate, atunci alcătuiesc, în sensul cel mai exact al cuvântului, un organism. Şi totul este ordonat după principiul iniţial al *Torei*, deoarece *Torah* este alcătuită, în întregime, din membre şi articulaţii aflate într-o relaţie ierarhică unele faţă de altele şi,

când sunt bine organizate, formează un organism unic". Această paralelă este dusă şi mai departe în *Tikunei Zohar*[21], prin punerea semnului egalităţii între *Torah* şi Israel, considerat, la rândul lui, un organism mistic. „*Torah* are un cap, un corp, o inimă, o gură şi alte membre, la fel ca şi Israel." Corpul mistic al comunităţii lui Israel nu se referă doar la poporul evreu, ci este considerat în acelaşi timp un simbol ezoteric al prezenţei lui Dumnezeu, *Shekhinah*. Paralelismul celor două simboluri merge până într-acolo încât exilul poporului evreu este considerat a fi echivalentul fizic şi chiar rezultat al exilului *Shekhinah* după spargerea vaselor şi/sau după căderea în păcat, ceea ce determină interconexiunea permanentă a celor două motive. Aici intervine, de asemenea, şi vechea împărţire a *Torei* în „*Torah* scrisă" şi „*Torah* orală". În accepţie ezoterică, *Torah* scrisă este reprezentată de textul *Tanach*-ului, *Torah* orală se constituie din explicaţiile şi comentariile înţelepţilor asupra acestui text, iar împreună ele constituie o unitate.

Aşa cum era firesc, în aceste condiţii s-a produs o identificare a *Torei* scrise cu sfera donatoare a divinităţii şi a celei orale cu sfera receptivă a *Shekhinah* şi a comunităţii lui Israel. În cartea *Ra'ia Mehemna*[22] se spune chiar că prin înţelegerea lui profundă misticul luminează *Shekhinah*, „dezbrăcând-o de veşmintele întunecate ale sensului cuvântului şi ale cazuisticii talmudice şi împodobind-o cu hainele strălucitoare care sunt misterele *Torei*". Iar dacă echivalăm *Torah*, în manifestarea plenitudinii ei, cu *Shekhinah*, prin metafora nucii, aşa cum face autorul cărţii *Tikunim*[23], care spune: „*Shekhinah* în exil se numeşte Pardes pentru că este îmbrăcată, ca să spunem aşa, în cele patru straturi ale simţurilor, dar ea însăşi este miezul cel mai lăuntric. De aceea o numim nucă", atunci fragmentul din *Cântarea Cântărilor* 6:11, în care Regele Solomon, personaj de o importanţă majoră în evoluţia misticii, magiei şi, respectiv, ocultismului, spune „Coborât-am în grădina de nuci", capătă o semnificaţie specială. Mai mult decât atât, se regăseşte aici concepţia conform căreia *Torah* iniţială a fost

scrisă cu foc negru pe foc alb, menţionată anterior. După cum rezultă din comentariul lui Isaac cel Orb la *Midrash*-ul *Konen*[24] despre cosmogonie, „în dreapta lui Dumnezeu au fost gravate în piatră toate (formele cele mai lăuntrice) destinate cândva a se desprinde din potenţialitate înspre actualitate. (...) Această formă se numeşte *Torah* cea încă nedesfăşurată, concentrată, sau *Torah* Graţiei. O dată cu toate celelalte s-au făcut în ea două feluri de gravări. Una are forma *Torei* scrise, cealaltă forma *Torei* vorbite. Forma *Torei* scrise este cea a culorilor focului alb, iar forma *Torei* vorbite are culorile focului negru. Şi toate gravările ca şi *Torah* încă nedesfăşurată existau potenţial şi nu puteau fi percepute nici de un ochi spiritual şi nici de unul senzorial, până când voinţa (lui Dumnezeu) a provocat gândul, ca prin înţelepciunea iniţială şi prin cunoaşterea ascunsă să le aducă în actualitate". Focul alb semnifică, în acest caz, *Torah* scrisă, în care forma literelor nu apare, iar focul negru – consoanele şi vocalele care dau naştere *Torei* orale. Singurul care a ajuns la *Torah* mistică scrisă, ascunsă în forma nevăzută a luminii albe, a fost, până la urmă, Moise, restul profeţilor şi misticilor nu au reuşit să vadă decât raze fugare. Dusă la extrem, această teorie susţine de fapt că nu există decât *Torah* vorbită, iar *Torah* scrisă nu este decât o noţiune mistică. În forma ei actuală, *Torah* scrisă nu este decât o reproducere a traducerii misterului.

Din acest punct devine evidentă nesfârşita bogăţie de semnificaţii a *Torei*. Este clar că, în experienţa lui, misticul trece de sensul exterior al textului sacru şi se afundă în straturi de înţelegere tot mai profunde. *Torah* apare acum ca reprezentare a unei ierarhii vii de semnificaţii şi straturi semantice. Dacă într-o primă fază era vorba de dualismul ascuns şi vizibil, ezoteric şi exoteric, al *Torei*, ulterior, sub diverse influenţe, această viziune s-a rafinat. Misticii evrei, şi în special kabbaliştii, nu au căutat în *Tanach* reprezentarea alegorică a unor idei filosofice, ci o reprezentare simbolică a procesului vieţii divine. Astfel s-a ajuns la teoria celor patru straturi ale tălmăcirii[25] – literal, haggadic, filosofico-alegoric şi

mistico-teosofic. Gershom Scholem[26] identifică rădăcina acestei concepţii în *Midrash*-ul *ha-Ne'elam*, la *Cartea Rut*, unde se spune: „cuvintele *Torei* se pot compara cu o nucă. Cum se explică aceasta? Exact cum o nucă are un înveliş exterior şi un miez interior, aşa dobândeşte şi fiecare cuvânt al *Torei* o realitate exterioară (*ma'ase*) – *Midrash*, Haggada
şi mister (*Sod*) –, fiecare reprezentând un sens mai adânc decât cel dinainte". Totuşi, această teorie şi-a găsit cea mai celebră expresie în povestirea (pierdută) a lui Moses de Leon, numită *Pardes*. Jocul de cuvinte dintre Pardes cu sensul literal de Paradis (livadă şi, prin extindere, Rai) şi PaRDeS ca adunare a iniţialelor cuvintelor Peshat (sens literal), Remes (sens alegoric), Derasha (sens talmudic şi haggadic) şi Sod (sens mistic) a dat naştere unei lungi tradiţii de interpretări în mistica iudaică şi nu numai[27]. Au existat kabbalişti – arată la rândul lui Moshe Idel[28] –, precum Abraham Abulafia, care considerau că „blestemul în sensul literal este binecuvântare în sensul ascuns, iar blestemul în sensul ascuns este binecuvântare în cel literal", acordând conotaţii negative, chiar demonice, celui din urmă. Pentru ei, sensul literal rămânea patrimoniul celor mulţi, iar cel ezoteric, patrimoniul celor puţini şi aleşi.

O altă teză de importanţă crucială în citirea textului sfânt este cea conform căreia în spatele fiecărui cuvânt, sau chiar literă, se află şaptezeci de aspecte, sau „chipuri". Iniţiată de un *Midrash* târziu (*Bemidbar Raba*, secolul al XII-lea), această teorie porneşte de la concepţia conform căreia există şaptezeci de naţiuni care populează pământul. Din *Talmud* reiese că fiecare poruncă dată de Dumnezeu pe Muntele Sinai s-a divizat instantaneu în toate cele şaptezeci de limbi, pentru a putea fi receptată de toată lumea[29]. Mai târziu, această idee s-a cristalizat în varianta celor şaptezeci de înţelesuri, reprezentând secretele ce pot fi descoperite în fiecare cuvânt. Este evident că numărul este, până la urmă, mai mult sau mai puţin arbitrar, cu toate semnificaţiile atribuite lui, şi nu vrea decât să sublinieze totalitatea inepuizabilă a cuvântului
divin. Aici intervine o paralelă cu un alt tip de simbolistică.

Pe de o parte, misticii evrei văd creaţia ca un joc al numelor divine şi al literelor care le compun, iar pe de alta, ca un proces de emanaţie a energiei şi luminii. Cele două viziuni se completează reciproc, dar se şi încurcă una pe alta. Astfel, literele şi numele reprezintă o concentrare de energie şi îl iluminează pe misticul care, prin meditaţiile sale, prinde o rază din lumina infinită, dar literele sunt douăzeci şi două, iar sferele de emanaţie a energiei şi luminii (Sefirot), reprezentând numerele primordiale şi în acelaşi timp poruncile divine, sunt zece. Pentru echilibrarea acestor discrepanţe s-au propus mai multe explicaţii. S-a considerat, de exemplu, că lumina şi misterul *Torei* sunt unul şi acelaşi lucru, dat fiind că valoarea numerică a ambelor cuvinte în limba ebraică este egală: 207. După cum rezultă din *Midrash ha-Ne'elam*, atunci când Dumnezeu a spus „Să fie lumină", s-a referit la misterul *Torei*[30], în care a inclus lumina, dar într-o formă ocultată, spre a nu covârşi cu ea creaturile. Lumea nu ar putea suporta măreţia lui Dumnezeu manifestată în plenitudinea ei. „De aceea povestirile *Torei* sunt doar veşmintele ei exterioare", spune *Zoharul*. Mai mult decât atât, această concepţie a fost dusă până la extrem atunci când, în secolul al XVI-lea, Şcoala Kabbalistică din Safed a propus o interpretare şi mai largă. Astfel, dacă la plecarea din Egipt şi, respectiv, la primirea *Torei* pe Muntele Sinai, erau 600.000 de suflete, atunci în fiecare generaţie există 600.000 de suflete fundamentale ale lui Israel. Pentru fiecare dintre acestea *Torah* are o semnificaţie şi un mesaj particular, pe care numai destinatarul le poate pătrunde. Această idee mistică, conform căreia fiecare suflet are un drum propriu pentru a înţelege *Torah*, s-a lovit însă de faptul că, în forma ei scrisă, *Torah* are 340.000 de litere. Pentru explicarea acestei situaţii, kabbaliştii au propus o soluţie originală: pe prima tăbliţă ar fi fost gravate 600.000 de litere, şi numai prin rescrierea pe a doua tăbliţă s-ar fi pierdut o parte dintre ele. Totuşi, printr-un proces secret de combinaţie, literele actuale pot duce la cele 600.000 din varianta iniţială. Această idee se bazează pe tradiţia după care ar fi existat în

realitate două rânduri de table ale Legii, unul primit de Moise pe Sinai, şi pe care numai el l-a putut citi personal, şi un al doilea rând, rescris după ce primul a fost spart în perioada idolatriei Viţelului de Aur. Când primele table s-au spart, literele gravate pe ele au zburat, făcând astfel ca elementul pur spiritual să rămână vizibil doar pentru mistic, care trebuie să-l descopere în straturile ascunse ale *Torei* în forma ei actuală[31].

Interpretarea semnificaţiilor *Torei* nu se opreşte însă aici. Trebuia împăcată ideea existenţei *Torei* originare şi a celei fizice, respectiv, dacă *Torah* a precedat creaţia, cum arăta ea înainte de căderea în păcat. Soluţia, aşa cum a fost propusă de Moses Cordovero şi preluată de mulţi alţii după el, este chiar evoluţia lumii. Dacă lumea a căpătat caracter material după căderea în păcat, atunci şi literele spirituale ale *Torei* au devenit materiale în acelaşi moment. Din această perspectivă se poate spune că iniţial poruncile au fost avertismente. Pe de altă parte, această teorie presupune că în epoca mesianică oamenii îşi vor lepăda trupul material şi îşi vor recăpăta corpul mistic, pe care l-a avut Adam înainte de căderea în păcat. Atunci misterele *Torei* vor fi împărtăşite şi înţelese. Atunci literele *Torei* se vor reorganiza în formula divină şi vor forma cuvinte noi, care vor vorbi despre alte lucruri. În sens profund, această concepţie susţine că, în fond, aceleaşi litere reproduc, în combinaţiile lor diferite, diverse aspecte ale lumii.

O altă teorie interesantă analizată de Gershom Scholem[32] în acest context este cea propusă de *Sefer ha-Temuna* („Cartea despre înfăţişare" sau „Cartea despre imagine", titlu care se referă la imaginea literelor ca înfăţişare mistică a divinităţii), apărută în jurul anului 1250, în Catalonia. Aici nu se mai vorbeşte despre diversele aspecte ale *Torei* în cadrul unui stadiu al creaţiei, ci despre aspectele unei succesiuni de creaţii. În fiecare aspect guvernează una dintre cele şapte Sefirot subordonate, fiindcă puterea creatoare a lui Dumnezeu se manifestă în fiecare Sefira şi într-o unitate cosmică formată decisiv de aceasta, numită *Shemita*. Pornind de la prescripţia referitoare la anul sabatic şi anul jubiliar, din capitolul 15 al

Deuteronomului, această concepţie spune că fiecare *Shemita* aduce un alt atribut al divinităţii, ca putere dominantă în procesul de creaţie care îi corespunde. Abia în succesiunea definitivă a celor şapte[33] *Shemitot*, care alcătuiesc marele An jubiliar al lumilor, se manifestă totalitatea puterii creatoare a lui Dumnezeu. Această viziune se bazează pe aceeaşi concepţie a relativizării fiinţei absolute a *Torei*, care se revelează altfel în fiecare *Shemita*. În fiecare astfel de perioadă se va citi ceva complet diferit, fiindcă în oricare dintre acestea înţelepciunea divină a *Torei* originare este reprezentată sub un alt aspect. Şi aici literele sunt combinate în moduri diferite, în funcţie de contextul lingvistic al ciclului respectiv.

Pentru a explica starea de lucruri actuală, autorul cărţii arată că, precum în succesiunea Sefirot, primele trei *Shemitot* sunt o perioadă de graţie, o perioadă de rigoare sau judecată şi o perioadă de îndurare, omenirea aflându-se acum în cea de-a doua. Aşadar, în prima perioadă, caracterizată de legătura fericită în care se află creatura cu Creatorul său, *Torah* nu conţinea interdicţii, ci doar afirmaţii. În perioada în care trăim *Torah* a luat forma sub care o cunoaştem azi, adaptându-se condiţiilor. Evident, perioada următoare, a îndurării, va marca întoarcerea la forme mai pure şi la armonie. Privită din această perspectivă, forma actuală a *Torei* este acceptată ca definitivă pentru acest eon, cu amendamentul că ea va putea avea un cu totul alt chip în alţi eoni.

Chiar şi în acest context, însă, apare ideea conform căreia, dincolo de felul cum sunt combinate literele, este esenţial ca numărul lor să fie cel corect. Plecând de la această regulă, unii dintre misticii care au îmbrăţişat această orientare au ajuns la concluzia că, în *Shemita* actuală, din *Torah* lipseşte o literă. Limitarea vieţii noastre nu poate fi decât rezultatul unei lipse, al unei imperfecţiuni. Pentru a justifica starea de lucruri actuală, trebuie ca o literă din forma de azi a *Torei* să fie incompletă. Cum fiecare literă este o concentrare de energie divină, orice literă redată într-o formă incompletă va împiedica lumina şi forţele ascunse să se manifeste. Vina a

fost aruncată până la urmă pe litera *shin*, care, au spus kabbaliştii, în loc de trei braţe, cum are în scrierea actuală, ar trebui să aibă patru[34]. Alţii, mai radicali, au decis că de fapt este vorba de o ocultare totală. Pentru a justifica o asemenea stare de lucruri, o literă trebuie că a dispărut cu totul din alfabet. Există însă toate premisele pentru o atitudine optimistă. Deşi invizibilă pentru noi, cea de-a douăzeci şi treia literă a alfabetului real va deveni accesibilă, prin revelare, în viitoarea *Shemita*. Această absenţă ar mai putea explica, în plus, şi aspectele negative ale *Torei*, prezenţa ei urmând a servi la transformarea lor în afirmaţii.

O variantă chiar mai radicală a acestei teorii, aşa cum apare în *Temuna*[35], susţine că, de fapt, din *Torah* nu lipseşte o literă, ci două cărţi. Bazată pe un pasaj din *Talmud*[36], unde se spune că *Torah* definitivă conţine şapte cărţi, această concepţie porneşte de la ideea că, dacă există şapte Sefirot, care se manifestă în cele şapte cicluri ale eonilor, atunci trebuie să existe şapte cărţi corespondente acestora. Numai premisele enunţate mai sus au făcut ca în *Shemita* actuală să fie citibile doar cinci dintre ele, iar două să fie ocultate. Totuşi ocultarea lor nu pare completă, de vreme ce în cartea a patra a lui Moise, *Numeri*, versetele 10:35 şi 36[37] fac aluzie la existenţa celor două cărţi care lipsesc, părând să fie o comprimare a lor. Aşadar, aceste părţi ocultate scad forţa interioară a *Torei*, care se va putea extinde numai într-un eon viitor. În susţinerea acestei teze este citat şi versetul 1:3[38] al *Genezei*, ca fiind o aluzie la o *Shemita* alcătuită numai din lumină, fără întuneric, care reprezintă rămăşiţa unei *Torah* mai pline, comunicate în *Shemita* a Graţiei, dar refuzată nouă. În acest context, o interpretare ca cea a lui Rabi Mordechai Iafe din Lublin (sfârşitul secolului al XVI-lea), după care *Shemita* prezentă a început o dată cu revelaţia de pe Muntele Sinai, nu poate decât să ridice semne de întrebare. Ideea că Potopul şi episodul cu Sodoma şi Gomora ar fi avut loc într-o *Shemita* a Graţiei pare cel puţin excentrică.

Concepţia despre existenţa unor părţi ocultate ale *Torei* care vor deveni cândva vizibile a rezistat timpului, ajungând

până la misticismul hasidic. Încercând să îmbine respectarea tradiţiei şi a profesiunii de credinţă a iudaismului, conform căreia nu există altă *Torah* decât cea dăruită de Dumnezeu lui Moise pe Muntele Sinai, cu interpretarea midrashică a versetului 41:4 din *Isaiah*: „Legea (*Torah*) va porni de la mine" prin „O nouă lege (*Torah*) va porni de la mine", misticul hasidic Rabi Levi Isaac din Berdicev a propus următoarea explicaţie a acestui fenomen: „Dar aşa se face că şi spaţiile albe din sulul *Torei* sunt alcătuite din litere, doar că noi nu înţelegem să le citim ca pe literele negre. Dar în epoca mesianică, Dumnezeu ne va arăta şi spaţiile albe din *Torah*, ale căror litere ne sunt acum necunoscute şi desigur că asta vrea să se înţeleagă prin referirea la «noua *Torah*»".[39] Este evident că, din punctul de vedere al autorităţii religioase, o astfel de poziţie oferă un spaţiu de manevră mult prea larg, fiindcă, în fond, în acest fel se poate justifica orice alunecare şi chiar erezie. În aceste circumstanţe, nu a fost prea greu pentru un mistic precum Shabbatai Zvi să facă acest pas alături cu drumul în 1665. Considerând că o dată cu mântuirea este posibilă răsturnarea vechii legi şi intrarea în vigoare a unei noi *Shemita*, acesta a încercat de fapt să forţeze mâna lui Dumnezeu, declarându-se Mesia. Pornind de la o mai veche teorie, expusă pentru prima dată de autorul cărţii *Tikunei Zohar*[40], despre existenţa a două aspecte diferite ale *Torei*, *Torah de-beria* (*Torah* în faza creaţiei)[41] şi *Torah de-'atzilut* (*Torah* în faza emanaţiei)[42], adepţii lui Zvi au considerat la rândul lor că noua *Torah* spirituală, adusă de el pe pământ, a scos din uz *Torah* din faza creaţiei. Astfel ei au rupt conţinutul mistic al *Torei* de semnificaţia textului şi, indirect, de simbolurile formei de viaţă tradiţional iudaice, punându-le în contradicţie şi dând astfel naştere unui nihilism mistic dus aproape până la absurd: „suspendarea *Torei* este împlinirea ei".

Se vede, aşadar, din cele menţionate până aici că, de-a lungul întregii evoluţii a misticismului iudaic şi în special în perioada medievală, esenţa mistică a *Torei* a fost cel mai adesea redată prin diversele manifestări ale unui fenomen

de ocultare. Fie că este vorba de ocultare prin simboluri, prin existenţa a patru straturi de citire, şaptezeci de înţelesuri ale literelor şi cuvintelor şi şase sute de mii de chei personale pentru decodificare, fie că este vorba de ocultarea printr-un joc de schimbare a ordinii literelor sau de ocultarea fizică a unei litere sau chiar a două cărţi, sensul mistic al *Torei* se bazează, până la urmă, pe o absenţă, tot aşa cum misticismul însuşi este fundamentat pe o absenţă – cea mai mare – a divinităţii, datorită pierderii legăturii directe cu Dumnezeu.

NOTE

[1] Aşa cum constata Ioan Pânzaru, în *Practici ale interpretării de text*, Editura Polirom, Iaşi, 1999.

[2] Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem.

[3] Aici intervine simbolismul. Într-o analiză detaliată, Ioan Pânzaru evocă întreprinderea unor autori monastici din perioada carolingiană, care, citind exegezele libere ale Părinţilor Bisericii, au simţit nevoia să sistematizeze valorile de înţeles atribuite fiecărui lucru în textele interpretative. Au rezultat lucrări de contabilizare a simbolurilor, care, de fapt, nu făceau decât să nu mai permită nici o nouă interpretare a textului.

[4] Umberto Eco, *Limitele interpretării*, Constanţa, Editura Pontica, 1996.

[5] Alexandra David-Neel, în *Tainele învăţăturilor tibetane*, idem, explică pe larg teoria tibetană a depăşirii condiţiei umane nu prin cunoaştere, ci prin trecerea dincolo de cunoaştere, acolo unde înţeleptul conştientizează faptul că însăşi cunoaşterea este un mijloc, şi nu un scop.

[6] Umberto Eco propune chiar o mistică a interpretării iluminate. Dintre premisele menţionate de el, vom aminti doar câteva: un text este un univers deschis, în care interpretul poate găsi conexiuni infinite; limbajul nu serveşte pentru descoperirea unui semnificat unic, preexistent; limbajul oglindeşte inadecvarea gândirii, pentru a salva textul conştientizând infinitatea semnificatului,

cititorul trebuie să bănuiască faptul că orice rând ascunde un secret; alesul este cel care înţelege că adevăratul semnificat al unui text este vidul lui etc.

7 Umberto Eco, *Limitele interpretării*, idem.

8 Conform lui Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu, *Dicţionar al religiilor*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993.

9 Conform lui Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. 3, idem.

10 Afirmă Yakov Ben Sheshet, după cum rezultă din Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

11 Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

12 În *Limbile Paradisului, Arieni şi Semiţi: un cuplu providenţial* (Bucureşti, Editura Nemira, 1999), citând din Richard Simon (1638-1712), Maurice Olender menţionează că masoreţii au notat punctele-vocale care stabilesc vocalizarea textului abia în secolul al VII-lea e.n. Este evident că o astfel de masoră nu are nimic divin, fiind posibil ca masoreţii să se fi înşelat în nenumărate locuri.

13 Împărţirea în cuvinte, vocalizarea şi semnele de punctuaţie apar numai în forma publicată pentru uzul general.

14 Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem. Scholem subliniază că aceste trei principii sau perspective de analiză nu au aceeaşi origine istorică şi psihologică.

15 Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem.

16 Conform lui Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem, p. 48.

17 Mai ales în condiţiile în care există litere duble – două litere care redau acelaşi sunet sau două sunete redate cu aceeaşi literă.

18 Conform lui Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem, p. 48.

19 Această imagine aduce aminte de relaţia dintre consoane şi vocale, cu menţiunea că tocmai aici apare contradicţia dintre intervenţia umană şi cea divină în privinţa citirii.

20 *Zohar*, I, 134b.

21 *Tikunei Zohar*, *Tikun* 21, f. 52b. *Tikunei Zohar* este o continuare a *Zoharului* scrisă curând după redactarea părţii principale a acestuia.

[22] *Ra'ia Mehemna* 3, 215 b.

[23] *Tikunei Zohar*, *Tikun* 24, 68 a/b, idem.

[24] Conform Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem, p. 58.

[25] Care se regăsesc, aşa cum arătam într-un capitol anterior, atât în mistica creştină, cât şi în cea islamică. Cum nu ne-am propus ca în acest studiu să analizăm evoluţia istorică a noţiunilor şi nici felul în care s-au influenţat reciproc, nu vom detalia acest aspect.

[26] Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem, p. 64.

[27] Analiza acestui subiect va fi detaliată într-un capitol ulterior.

[28] Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

[29] *Talmud, Shabbat*, 88b.

[30] *Zohar I*, 140 a.

[31] O viziune asemănătoare propune regizorul Mel Brooks în filmul „Istoria Lumii", în care, la întâlnirea cu Dumnezeu, Moise primeşte trei table de legi, dar, atunci când apare în faţa poporului spunând „fii ai lui Israel, Dumnezeu mi-a dat pentru voi cincisprezece...", una dintre ele îi scapă şi se sparge, drept pentru care continuă: „... zece legi".

[32] Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem.

[33] Importanţa cifrei „şapte" a fost subliniată într-un capitol anterior.

[34] Baza invocată de această teorie este faptul că *Talmudul* recomanda imprimarea ambelor forme ale literei *shin* pe bucăţile din piele fixate pe frunte prin filactere (*Tefilin*).

[35] *Temuna*, f, 31 a.

[36] *Shabbat*, 116 a.

[37] „Când chivotul pornea, Moise zicea: «Scoală-te, Doamne, ca să se împrăştie vrăjmaşii Tăi şi să fugă dinaintea Feţei Tale cei ce Te urăsc!», iar când se aşeza, zicea: «Întoarce-te, Doamne, la miile nenumărate ale lui Israel!»."

[38] „Şi Dumnezeu a zis: «Să fie lumină!» şi a fost lumină."

[39] *Imre Tzaddikim*, Shitomir 1990, în însemnările unui elev despre prelegerile lui Rabi din Berdicev, aşa cum rezultă din

Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem, p. 93.

[40] Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem.

[41] Despre care se menţionează în *Pildele lui Solomon* 8:22 („Domnul m-a avut în stăpânire la începutul căilor Lui...") ca fiind cea înfăţişată nouă de Dumnezeu în cele create.

[42] Despre care *Psalmul* 19:8 („Legea [*Torah*] Domnului e fără prihană") spune că este neatinsă şi se află încă pecetluită în natura ei divină. Acest aspect necreat, de emanaţie, al *Torei* este cel care validează teza mistică a identităţii dintre ea şi Dumnezeu.

8. FABULE, PARABOLE ŞI SIMBOLURI

But it could never be true:
How could it ever happen, if it never did
before and it's not so now?

Keneath Fearing, *Devil's Dream*

Orice analiză a fenomenului mistic pleacă, până la urmă, tot de la un text. Ceea ce ştim despre mistici şi experienţele lor ştim din ceea ce a rămas scris de la ei. Reapare aici diferenţa dintre mistica experienţială şi literatura mistică, fie ea descriptivă sau educativă. În funcţie de aspectul pe care se pune accentul, cercetarea se poate constitui într-o analiză literară sau într-un studiu fenomenologic. Aşa cum rezultă din capitolul anterior, este evident că analiza literară, şi mai ales cea semantică, are importanţa ei în „citirea" textului mistic. Fără o înţelegere profundă a semnificaţiilor pe care misticii le-au văzut – sau le-au dat – textului sacru, atât în părţile lui componente – litere, cuvinte, cărţi –, cât şi în totalitatea lui – nume al(e) lui Dumnezeu şi manifestare a puterii Lui –, nu este posibilă o imagine corectă asupra misticismului iudaic. Totuşi, studiul de faţă este interesat în mod special de aspectul fenomenologic al procesului de ocultare, chiar şi atunci când îl priveşte din perspectiva simbolismului mistic.

În acest punct al cercetării trebuie să ne reamintim că, dacă simbolul religios este creat pentru a păstra vitalitatea experienţei religioase în tiparele tradiţiei, simbolul mistic este un mijloc pentru exprimarea unei experienţe care este în sine indescriptibilă. Descoperind o nouă profunzime în textul sacru, misticul îi dă acestuia un nou sens simbolic. Simbolismul devine astfel un instrument al transformării.

Este vorba, însă, de o dublă transformare: a textului şi, în acelaşi timp, a misticului.

Într-o analiză detaliată la *Sefer ha-Bahir*[1], Gershom Scholem arată cum este foarte posibil ca, într-un text aparţinând literaturii mistice, unele expuneri enigmatice să fie analizate cu ajutorul unor parabole chiar şi mai de neînţeles decât sintagmele pe care ar trebui să le explice. Astfel de parabole par să izbucnească spontan, într-o formă şi mai nemijlocită decât tezele pe care încearcă să le descrie. De exemplu, pornind de la un vechi *Midrash* despre *Geneză*, textul *Bahir* aduce o nouă viziune: „Eu sunt cel care a sădit acest «arbore» ca întreaga lume să se bucure de el şi cu el am sprijinit universul şi numele lui l-am numit «univers»; căci de el atârnă universul şi de la el porneşte universul, totul are trebuinţă de el şi ei se uită la el şi după el se prăpădesc ei şi de la el pornesc sufletele".[2] Dar această viziune nu este unitară. În alte părţi ale textului acest arbore al lumilor şi totodată al sufletelor apare nu ca fiind sădit de Dumnezeu, ci ca structură mistică a forţelor Sale creatoare: „Şi ce este (acest) arbore despre care ai vorbit? El i-a spus: Toate forţele lui Dumnezeu sunt puse una peste alta şi seamănă cu un arbore: aşa cum arborele îşi iveşte fructele cu ajutorul apei, aşa înmulţeşte şi Dumnezeu cu ajutorul apei forţele «arborelui». Şi ce este de fapt apa lui Dumnezeu? Ea este *hokhmah* (înţelepciunea) şi acesta (adică fructul arborelui) este sufletul celor drepţi care zboară de la «izvor» la «marele canal» şi acest suflet se înalţă şi se lipeşte de arbore. Şi prin ce înfloreşte el? Prin Israel. Dacă sunt buni şi drepţi, Shekhinah sălăşluieşte printre ei şi prin lucrările lor stăruie în poala lui Dumnezeu şi El îi face să rodească şi să se înmulţească".[3] Nici una dintre aceste noţiuni nu este explicată nicăieri în text, ba, mai mult, nu se încearcă nici măcar o raportare la noţiunile tradiţionale ale teologiei iudaice. În mod paradoxal, tocmai acest lucru a făcut ca, în loc să rămână o scriere obscură, *Sefer ha-Bahir* să devină certificatul de naştere al Kabbalei. Departe de a descuraja analiza, (lipsa de) înţelesuri a textului a determinat apariţia unei întregi literaturi mistice, în care cei mai diversi autori au încercat să interpreteze cele scrise în această carte.

Sunt uşor de recunoscut aici construcţiile de bază ale teosofiei kabbaliste. Practic, kabbaliştii au structurat, într-o construcţie raţională, majoritatea acestor noţiuni apărute de nicăieri (de fapt, din tradiţia orală). În Kabbalah, cele două valenţe ale Arborelui din *Bahir* vor fi traduse prin două imagini simbolice distincte: Arborele Vieţii şi Arborele Cunoaşterii. Componentele Arborelui vor fi emanaţiile divine prin care se manifestă puterea Creatoare a lui Dumnezeu – cele zece Sefirot-uri –, iar canalele de legătură vor fi literele şi numele divine – cele douăzeci şi două de litere ale alfabetului ebraic, în care a fost scrisă *Torah* (sau în care esenţa ei a devenit comunicabilă, cel puţin parţial). Pentru a împăca diferenţa numerică dintre cele două manifestări, s-a considerat că literele şi Sefirot-urile sunt configuraţii diferite ale puterii divine, şi deci nu pot fi reduse la o identitate mecanică.

După cum arată Scholem, apariţia *Sefer ha-Bahir* şi, pe cale de consecinţă, a întregii teosofii kabbaliste, este cu atât mai surprinzătoare, cu cât o analiză cuprinzătoare asupra tuturor pasajelor vechi rabinice despre cosmogonie şi cosmologie fusese deja făcută cu cincizeci de ani înainte, de către Iehuda Ben Barzilai. Într-un comentariu la *Cartea Facerii*, Barzilai, ale cărui înclinaţii spre speculaţia ezoterică erau evidente, propunea o viziune alegorică în spatele căreia se aflau noţiunile filosofiei contemporane. Şi totuşi, în loc să continue pe acest drum, peste două generaţii de kabbalişti renunţă la folosirea alegoriei pentru redarea aspectelor lumii şi creează simboluri. Pe de altă parte, în paralel cu creaţia de simboluri se observă şi o tendinţă concomitentă de justificare speculativă şi interpretare conceptuală a acestora. Procesul firesc este, aşadar, inversat, nu conceptele sunt exprimate prin simboluri, ci simbolurile sunt explicate prin concepte. Mai mult chiar, adesea simbolurile nici măcar nu se dizolvă complet în conceptele cu care kabbaliştii au încercat să le înlocuiască. După Scholem, noţiuni precum *Shekhinah, Tzimtzum* sau *Shevirat ha-Kelim* nu pot fi considerate a fi concepte, ci simboluri pure care constituie, sau reprezintă, imagini. De multe ori imaginile rezultate astfel i-au speriat chiar

pe kabbaliştii care le-au construit, căci, cu toate eforturile lor de a le limita sensul, nu era greu de observat că din punct de vedere teologic ele erau impure şi problematice.

În viziunea lui Moshe Idel, importanţa simbolismului mistic este vizibilă şi indiscutabilă în Kabbalah teosofică, fiind mai puţin evidentă în cea extatică. Luând ca exemplu operele lui Abraham Abulafia, Idel[4] arată că, în cazul în care misticul pune accentul pe starea de conştienţă mistică, având ca scop obţinerea revelaţiei sau uniunii cu divinitatea, eventualele elemente de simbolistică identificabile în text sunt de natură alegorică. Acest tip de mistică este mai degrabă lingvistic, fiind interesat de experienţa mistică în sine şi de posibilele tehnici pentru a o atinge. Fiind mai puternic influenţată de filosofie, mai exact, de Maimonide, mistica extatică medievală pleacă de la convingerea că în realitate nimic, nici măcar un simbol, nu poate reda ceea ce se întâmplă misticului în drumul său spre unirea cu Dumnezeu. Orice paralelă cu ceva existent ar limita valenţele nemărginite ale experienţei mistice, putând să transforme simbolul, din ajutor, în obstacol. Pe de altă parte, având de-a face cu concepte active, bazându-se pe teurgie, mistica teosofică admite necesitatea simbolisticii pentru a explica procesele la care se referă. Aşa cum am arătat într-un capitol anterior, în acest caz simbolistica trece dincolo de simpla reprezentare a conceptelor şi ajunge să le înlocuiască. Misticul extatic transformă literele termenilor biblici în alegorii psihologice şi fizice, teosoful transformă termenii biblici în simboluri ale entităţilor superioare. Totuşi, remarcă Idel, a considera că interpretarea alegorică este apanajul exclusiv al filosofiei şi cea simbolică – a misticii, aşa cum a propus Gershom Scholem, înseamnă a simplifica prea tare lucrurile. În realitate, cele două aspecte sunt amestecate, doar proporţiile diferă. Dacă este adevărat, aşa cum a susţinut Scholem, că *Zoharul* a fost scris de Moses din Leon, ca răspuns în antiteză perfectă la *Călăuza Rătăciţilor* a lui Moses Maimonide, acest

lucru devine cu atât mai evident: înseamnă că simbolistica

Sefirot-urilor răspunde alegoriei filosofice aristotelice.

Moshe Idel identifică o posibilă sursă a acestei diferenţe vădite dintre importanţa acordată simbolisticii de către Kabbalah extatică şi cea teosofică în faptul că, dacă prima este, prin definiţie, individuală, cea de-a doua este socială. În această situaţie simbolismul este deci transmis prin tradiţie, devenind la rândul lui obligatoriu, ca şi doctrina canonică, nefiind necesară (re)descoperirea sau (re)definirea lui. Inovaţii au înflorit numai în cele două perioade de glorie ale Kabbalei, perioada *Zoharului* şi, respectiv, a tezelor lui Isaac Luria. În rest, simbolurile, o dată stabilite, au fost respectate şi aplicate în citirea textelor sfinte, în vederea decodificării. Chiar şi aşa, însă, s-a putut ajunge la situaţii paradoxale. Spre exemplu, cele zece Sefirot-uri au început prin a fi simboluri, dar ulterior au fost considerate concepte şi, ca atare, fiecăreia dintre ele i s-a asociat o lungă listă de simboluri aferente. Mai mult chiar, dacă iniţial exista o relaţie echilibrată între simbol şi simbolizat, fiecărui cuvânt corespunzându-i o anumită Sefira, în secolul al XIII-lea, Yakov ben Sheshet deschide o nouă linie de exegeză, propunând mai multe variante de citire a *Bibliei*, în funcţie de diversele vocalizări posibile ale textului. Baza unor astfel de jocuri de cuvinte o constituie, în primul rând, dinamica relaţiilor în care ele apar sau pot fi aşezate. În acest fel se dă frâu liber imaginaţiei pentru a dezvolta la infinit simbolistica mistică.

8.1. ADAM, EVA ŞI LILITH, PRIMUL TRIO CONJUGAL

If you are going to do something wrong,
at least enjoy it.

Leo Rosten,
Treasury of Jewish Quotations

Există, în Kabbalah, simboluri mistice relativ uşor de urmărit. Unul dintre ele, care se regăseşte în diverse forme,

este cel ce redă relaţia dintre aspectul masculin şi cel feminin
al divinităţii. Aşa cum arată Gershom Scholem[1], aici intervine

legătura dintre misticism şi mitologie. După ce secole de-a rândul teologia iudaică a urmărit să suprime mitul din religie, punând accentul pe lege şi doctrina ritualică, în încercarea de a păstra puritatea noţiunii de Dumnezeu, adepţii teosofiei kabbaliste i-au redat acestuia locul şi importanţa. Deşi a pornit de la figurile din vechea mitologie iudaică, până la urmă Kabbalah a devenit, la rândul ei, generatoare de noi mituri.

Conţinutul mitic al simbolurilor Kabbalei este, poate, cel mai evident în separarea dintre potenţele creatoare şi cele receptoare ale divinităţii. Deşi apare în mai multe perechi de Sefirot, această separare este exprimată cel mai puternic de ultimele două: *Yesod*, potenţa generării, şi *Malkhut/ Shekhinah*, potenţa receptării, dar şi prezenţa lui Dumnezeu în lume. În evoluţia kabbalistică a noţiunii de *Shekhinah* găsim, poate, unul dintre cele mai interesante exemple pentru felul în care misticismul a combinat teologia cu mitologia. Dacă în literatura talmudică şi în iudaismul rabinic *Shekhinah* înseamnă pur şi simplu prezenţa lui Dumnezeu în lume, în Kabbalah această noţiune redă un atribut/aspect al divinităţii, din două perspective diferite, dar complementare. Pe de o parte, *Binah*, în calitate de mamă superioară, reprezintă aspectul feminin al potenţei demiurgice. Pe de altă parte, *Malkhut/Shekhinah*, cea de-a şaptea şi ultima Sefira emanată din *Binah*, reprezintă femininul în general, văzut ca mamă, soţie, fiică. Dacă cele şase Sefirot dinaintea ei sunt simbolizate ca membre principale ale omului originar şi concepute ca fundament masculin, ceea ce explică de ce uneori *Tiferet* este identificată cu *Tzaddik* (omul înţelept), *Malkhut/Shekhinah* apare ca o completare a umanului viril şi ca dirijare providenţială a creaţiei. Mai mult decât atât, în Kabbalah *Shekhinah* este identificată cu Comunitatea mistică a lui Israel, pe de o parte, şi cu sufletul *Neshamah*, pe de alta. Pornind de la interpretarea talmudică a *Cântării Cântărilor*, după care mama şi fiica menţionate acolo sunt simboluri ale Comunităţii lui Israel, kabbaliştii au transferat această viziune asupra *Shekhinah*, propunând o identitate

inexistentă anterior. Din această perspectivă, un kabbalist ca Ezra din Gerona interpretează cele descrise în *Cântarea Cântărilor* ca fiind simbolul proceselor teosofice care au loc între cele două Sefirot inferioare, *Tiferet*, văzut ca soţ, şi *Malkhut*, văzută ca soţie, reflectând deci evenimente din structura intradivină. La această viziune se adaugă simbolistica *Shekhinah* privită ca suflet şi chiar ca loc de sălăşluire a *psyche*. În mod paradoxal, acest simbolism este dublu. Pe de o parte, aspectul masculin este reprezentat de *Tzaddik*, omul înţelept, iar aspectul feminin este prezenţa lui Dumnezeu sau potenţa divină inferioară, *Shekhinah*. Pe de altă parte, aspectul masculin este asociat divinităţii, iar cel feminin se referă la sufletul omului.

Originea sufletului în sfera femeiescului divinităţii are o importanţă uriaşă în psihologia kabbalistică. Cum în ea sunt cuprinse toate componentele Sefirot-urilor anterioare, *Shekhinah* cea pur receptivă este locul de manifestare atât al forţelor îndurării, cât şi al forţelor justiţiei. În interpretarea lui Scholem[6], forţa judecătoare în Dumnezeu este, de fapt, originea răului ca realitate metafizică ce derivă din hipertrofia acestei puteri. Există o stare a lumii în care *Shekhinah* este ţinta violenţelor judecăţii provenite parţial din Sefira Justiţiei şi care pătrund cu forţa în interiorul ei. „În anumite vremuri Shekhinah gustă din cealaltă parte amară şi chipul ei se întunecă atunci”, spune *Zoharul*. Astfel se naşte simbolismul „arborelui morţii”, despărţit demonic de „arborele vieţii”. Dacă *Shekhinah* este mama îndurătoare a lui Israel, ea poate fi, în acelaşi timp, şi unealta judecăţii şi a pedepsei. Cele două aspecte sunt însă despărţite: cea de-a treia Sefira este exclusiv demiurgică, în sens deplin şi accepţie pozitivă, şi numai cea de-a zecea are şi caracteristici cvasi-demonice. Această ambivalenţă a *Shekhinah*, evoluând în faze alternative, este strâns legată de exilul ei.

Reprezentarea unui exil al *Shekhinah* este şi ea preluată de kabbalişti din *Talmud*[7], însă în teosofia lor această concepţie capătă o nouă valenţă: este tradusă prin exil al lui

Dumnezeu în El însuşi. În Kabbalah, exilul *Shekhinah* ajunge să reprezinte atât exilul Comunităţii lui Israel, cât şi exilul sufletului din originea lui. Totuşi, ideea că acest dublu exil datează de la începutul creaţiei nu apare decât în varianta lurianică. În primele scrieri kabbalistice despărţirea principiului masculin de cel feminin în Dumnezeu este văzută ca un rezultat al căderii în păcat. Numai faptul că Adam nu a fost în stare să participe la împlinirea unităţii divine şi, în loc să pătrundă prin contemplaţia sa totalitatea Sefirot-urilor, el le-a dezbinat, a dus la despărţirea a ceea ce este sus de ceea ce este jos, a masculinului de feminin. Despărţirea aceasta a fost redată prin multe simboluri: despărţirea arborelui vieţii de arborele cunoaşterii, a vieţii de moarte. Reunificarea lui Dumnezeu cu *Shekhinah* a devenit astfel sensul însuşi al mântuirii. Unirea neîntreruptă a masculinului cu femininul va face posibilă revărsarea din nou a forţelor generatoare prin toate lumile. De aici şi până la a vedea în această unire o căsătorie nu mai era decât un pas, pe care l-a înregistrat autorul *Zoharului*, deşi ritualul în sine este, în realitate, mai vechi[8]. Astfel, pornind de la procesul care are loc în interiorul lui Dumnezeu, între cele două Sefirot, *Tiferet* şi *Malkhut*, în calitatea lor de aspecte ale divinităţii, s-a ajuns, prin bogăţia semnificaţiilor *Shekhinah*, la ideea nunţii între Dumnezeu şi Comunitatea lui Israel. Cu atât mai interesante sunt, din această perspectivă, caracteristicile cvasidemonice ale *Shekhinah* în calitatea ei de origine a sufletului.

Nicăieri nu este mai clară diferenţa dintre viziunea filosofilor şi misticilor evrei asupra lumii ca în modul în care abordează problema răului şi demonicului. După cum arăta Scholem[9], dacă pentru filosofi aceasta era o falsă problemă, pentru kabbalişti ea a constituit motorul gândirii. În timp ce filosofii evitau simţul realităţii răului şi spaima demonicului, kabbaliştii căutau cu tot dinadinsul să le întâlnească. Aici apare, poate, cel mai clar legătura Kabbalei cu mitologia şi credinţele populare. Kabbaliştii redau riturilor vidate de conţinut sensurile iniţiale. Pe de altă parte, însă, această

demonizare a vieţii a fost unul dintre factorii cei mai activi, dar şi cei mai primejdioşi în dezvoltarea Kabbalei.

Unul dintre modelele cele mai cunoscute, dar şi cele mai controversate ale acestui tip de ocultare a demonicului în Kabbalah (şi nu numai) este Lilith. În *Geneza* 1:27 se spune: „şi Dumnezeu a creat pe om (Adam) după chipul Său, l-a creat după chipul lui Dumnezeu; i-a creat de sex masculin şi de sex feminin". În *Geneza* 2:18 şi 22 se menţionează: „şi Domnul Dumnezeu a zis «nu este bine ca omul (Adam) să fie singur; am să-i fac un ajutor potrivit pentru el»... Din coasta pe care o luase din om, Domnul Dumnezeu a făcut o femeie şi a adus-o la om". Cum *Torah* este de origine divină şi deci perfectă, pentru a împăca această aparentă contradicţie dintre cele două pasaje trebuia găsită o soluţie acceptabilă logic. O primă explicaţie, adecvată viziunii kabbalistice, a luat ca bază faptul că Adam a fost creat după imaginea divinităţii, iar Dumnezeu este masculin şi feminin deopotrivă. În calitatea lui de arhetip uman, *Adam Kadmon* ar fi avut deci ambele caracteristici. Aşa cum unitatea divină s-a divizat în două (separarea apelor de firmament) pentru a crea universul, tot aşa omul primordial s-a divizat în cele două aspecte, masculin şi feminin. Nu întâmplător numele părţii feminine este Eva (*Hava*, în limba ebraică, înseamnă viaţă).

A doua explicaţie, mult mai atractivă, în care se întâlnesc, din nou, mistica cu mitologia, este existenţa unei poveşti ocultate la care textul *Genezei* face o vagă aluzie în încercarea de a o ascunde, povestea primei neveste a lui Adam. Problema acestei căsnicii primordiale, care nu pare să difere prea mult de cele ce i-au urmat, a fost interpretarea poziţiilor celor doi parteneri, din toate punctele de vedere (inclusiv sexual). Era vorba, în primul rând, de relaţia de egalitate, pe care aparent Adam n-ar fi respectat-o nici la propriu şi nici la figurat. Considerând că numai el a fost creat după chipul şi asemănarea Domnului, şi deci îi este superior lui Lilith, Adam ar fi încercat să o domine. Ca urmare, Lilith ar fi făcut lucrul cel mai neaşteptat: s-ar fi dus direct la Dumnezeu şi şi-ar fi

folosit puterea de seducţie asupra Lui. Dumnezeu, cunoscut pentru slăbiciunea pe care o poartă femeilor, s-ar fi lăsat convins să-i dezvăluie Inefabilul Nume. Pronunţându-l, Lilith a fost eliberată şi a putut fugi din Eden, găsindu-şi refugiul într-o cavernă de lângă Marea Roşie, unde a dat naştere unei mulţimi de demoni. Între timp, Adam a început să regrete singurătatea, neştiind ce înseamnă singurătatea în doi. La solicitarea lui, Dumnezeu a trimis trei îngeri pentru a o convinge pe Lilith să se întoarcă în căminul conjugal. Senoy, Sansenoy şi Semangeloph au informat-o că, în cazul unui refuz, copiii îi vor fi omorâţi în ritmul de o sută pe zi. Chiar şi această soartă a fost de preferat pentru Lilith, care în schimb a promis să-i omoare, la rândul ei, pe copiii lui Adam. Pericolul ar fi vizat fetele în primele douăzeci de zile de viaţă, băieţii în primele opt, mamele în timpul travaliului şi bărbaţii în somn, când le-ar fi furat sămânţa pentru a da naştere la noi demoni. Totuşi, nefiind total lipsită de sentimente, Lilith ar fi acceptat ca acolo unde găseşte numele celor trei îngeri să-i lase în pace pe cei astfel apăraţi.

Pe de altă parte, însă, nici cu Eva Adam n-a avut mai mult noroc. Dacă Lilith a fost (şi a rămas în mitologie) o seducătoare, Eva a rămas în legendă ca fiind (mult prea) uşor de sedus. Lilith, reprezentând voinţa, nu s-a lăsat manevrată. Eva, reprezentând lipsa de voinţă proprie şi supunerea, a fost uşor de manevrat. Pentru a explica uşurinţa cu care Eva a cedat, o altă variantă de interpretare a propus întoarcerea lui Lilith pentru a se răzbuna. Astfel, sub numele de Lilith cea Mare[10], ea este văzută ca soţie a lui Samael (pe care creştinismul l-a făcut Satan), îngerul căzut, împreună cu care ar fi pus la cale pedepsirea lui Adam. În această versiune, Lilith ar fi fost trupul şarpelui, iar Samael – vocea[11]. Rezultatul acestei întreprinderi comune a fost, cum se ştie, alungarea din Rai. Reacţionând ca orice bărbat normal, Adam a aruncat toată vina asupra Evei şi a părăsit-o o vreme, pentru a se regăsi pe sine. Totuşi, cum nu putea rămâne complet singur (dacă ar fi putut, nu ar fi ajuns acolo, mai întâi), în perioada separării temporare

Adam a trăit, din nou, cu Lilith, dând naştere la noi monştri. Aici şi-ar găsi sursa interpretarea rabinică după care Lilith reprezintă tot ceea ce-l sustrage pe om de la Adevărata Cale a lui Dumnezeu, făcându-l să repete mereu păcatul adamic. Privită din această perspectivă, Lilith este imaginată ca o frumuseţe de la mijloc în sus, dar ca un monstru, urât şi păros, de la mijloc în jos, sau, uneori, chiar ca fiind jumătate femeie şi jumătate bărbat. În această accepţiune ea este identificată de exegeza biblică şi în imaginea Reginei din Saba, care încearcă să-l seducă pe Regele Solomon. Acesta, bănuind cu cine are de-a face, o face să creadă că podeaua este acoperită cu apă, motiv pentru care ea îşi ridică fusta şi astfel ies la iveală picioarele păroase. Desigur, aceasta este, până la urmă, o metaforă. Lilith reprezintă tot ceea ce este frumos doar în aparenţă. Ea este sexul, indulgenţa, dorinţa umană care vine în contradicţie cu Legile lui Dumnezeu. Ea înseamnă tot ceea ce-l distrage pe om de la calea cea dreaptă, arătându-şi adevărata faţă numai după ce l-a sedus[12].

Practic, întreaga semnificaţie a personajului mitologic Lilith se bazează pe un verset îndoielnic din *Isaiah* 34:14: „Fiarele din deşert se vor întâlni acolo cu câinii sălbatici, şi ţapii păroşi se vor chema unii pe alţii. Acolo îşi va avea locuinţa năluca nopţii (Lilith) şi îşi va găsi un loc de odihnă". Îndoielnic pentru că, aşa cum rezultă din încercările de analiză ale diverşilor cercetători care s-au aventurat pe acest tărâm, cuvântul ebraic „lilith" folosit în acest pasaj biblic nu mai apare nicăieri în altă parte. Din acest motiv este greu de stabilit ce semnifică. Există însă în limba ebraică cuvântul „lilin", care se poate traduce generic prin „demoni". Etimologii au identificat o posibilă sursă în cuvântul asiro-babilonian „lilitu", demon feminin sau spirit al vântului, parte componentă a unei triade folosite în invocările magice[13]. În această accepţiune, ar fi intrat în limba ebraică şi datorită asemănării cu cuvântul ebraic „layla" – noapte. În ceea ce priveşte traducerea *Bibliei*, în unele versiuni Lilith a fost considerat nume propriu şi păstrat ca atare, în altele a fost tradus prin „creatura a nopţii".

Cu toată neclaritatea ce planează asupra originii sale, Lilith a fost conceptualizată pentru a întruchipa cele mai diverse aspecte negative. Există câteva referiri directe la Lilith în *Talmudul Babilonian*[14]: „Rabbi Hanina a spus: omul nu trebuie să doarmă singur în casă, fiindcă Lilith pune stăpânire pe oricine doarme singur în casă" (*Shabbath* 151b). „Rabbi Ieremiah ben Eleazar a spus: «în acei ani (după alungarea din Grădină), în care Adam, primul om, a fost despărţit de Eva, el a devenit tată al unor spirite şi demoni şi lilin». Rabbi Meir a zis: «Adam, primul om, fiind pios şi realizând că a determinat apariţia în lume a morţii, a postit o sută treizeci de zile şi s-a separat de soţia lui pentru o sută treizeci de ani şi a purtat frunze de smochin timp de o sută treizeci de ani. Faptul că a dat naştere unor spirite rele, la care se face referire aici, a fost rezultatul unor vise umede»" (*Erubin* 18b). „Lilith este un demon feminin cu aparenţă umană, exceptând faptul că are aripi" (*Nidda* 24b). Este evident că toată această telenovelă primordială a fost imaginată de mitologie şi preluată de rabini pentru a justifica slăbiciunile umane. Procesul pare să fi evoluat, din nou, în sens invers. Adam este prezentat manifestându-se ca orice om obişnuit. Pentru ca slăbiciunile umane să fie acceptabile, s-a propus ca explicaţie faptul că ele nu sunt decât o repetare a păcatului şi manifestărilor omului primordial. Explicaţia funcţionează astfel în ambele direcţii ale drumului: pe de o parte, relele lumii sunt rezultatul greşelilor originare, dar, pe de altă parte, greşelile oamenilor sunt justificabile fiindcă sunt o repetare a celor originare, sub influenţa (sau din vina) unor intervenţii exterioare.

Kabbalah nu a făcut decât să preia simbolistica legată de Lilith, pentru a o îmbogăţi cu noi semnificaţii. Aparent, prima menţiune scrisă a acestei legende, în care se specifică clar faptul că Lilith a fost prima soţie a lui Adam, este *Alfabetul lui Ben Sira*[15], carte a cărei apariţie cercetătorii o plasează în secolele al VII-lea - al X-lea e.n. Tradiţia este însă mult mai veche, întrucât amuletele purtând numele celor trei îngeri, folosite pentru a îndepărta demonul Lilith, descrise în carte, existau

deja de mult în comunităţile evreieşti. Gershom Scholem considera evident faptul că această carte a fost sursa de inspiraţie din care Moses de Leon a preluat simbolistica aferentă lui Lilith, aşa cum apare în *Zohar*.[16] Totuşi, între *Alfabet* şi *Zohar* a mai existat o carte, *Tratat asupra Emanaţiei Stângi*[17], scrisă de Rabi Isaac Cohen în prima jumătate a secolului al XIII-lea, în care este exploatată şi explicată o vastă simbolistică legată de Lilith. Deşi *Tratatul* nu pare a fi direct influenţat de *Alfabet*, este probabil că autorul cunoştea cartea, dar nu a considerat-o suficient de reprezentativă. La rândul lui, *Tratatul* pare să fi exercitat o anume influenţă asupra lui Moses de Leon, deşi Scholem nu o remarcă în mod deosebit. În *Tratat*, simbolistica legată de Lilith apare pentru prima oară în combinaţie cu simbolistica misticismului de tip *Merkabah*. Astfel, Lilith împreună cu Samael (care sunt văzuţi într-un paralelism perfect cu Adam şi Eva) locuiesc în Palatele Inferioare, prin care trece misticul în drumul său spre Tronul Gloriei. Mai mult chiar, *Tratatul* menţionează că Samael şi Lilith, Nordica[18], sunt emanaţii de sub Tronul Gloriei. Pe de altă parte, însă, imaginea creaturii cu jumătatea superioară femeie şi jumătatea inferioară văzută, extrem de interesant, nu ca monstru, ci ca „foc arzând"[19], este identificată de Isaac Cohen cu Lilith cea Mică, soţia lui Asmodeus, Regele Demonilor. Lilith cea Mare va avea parte de soarta perechii sale, Samael, atunci când în bătălia finală dintre rău şi bine vor fi înfrânţi de Gabriel, prinţul puterii (Sefira *Gevurah*), şi de Michael, prinţul bunătăţii (Sefira *Hesed*).

Zoharul continuă această tradiţie, preluând majoritatea motivelor şi simbolurilor şi adăugând unele noi. Astfel, spiritele rele pot fi îndepărtate nu numai cu ajutorul numelor celor trei îngeri, ci şi cu numele divin *Shaddai* încununat cu Coroana Supremă[20]. Seducerea Evei de către Şarpe (ca reprezentare a lui Samael) este văzută nu numai ca manifestare verbală, ci şi fizică, în acest fel născându-se Cain, în calitatea lui de asasin. În *Sitrei Torah*[21] (1:147b-148a), în capitolul *Călătoria lui Iacob*, apare modelul invers, Adam fiind sedus de Şarpe (ca reprezentare a lui Lilith). Mai departe, însă, aparenţa

contradicţie este rezolvată prin explicaţia conform căreia Şarpele, în calitatea lui de reprezentare a demonicului, are la rândul lui un dublu aspect implicit: feminin şi masculin în acelaşi timp. Dezvoltând acest motiv, Moses Cordovero arată în *Pardes Rimmonim*[22] (186d) că Samael şi Lilith pot exista numai prin emanarea răului de la unul la celălalt. Pornind de la versetul din *Isaiah* 27:1 „În ziua aceea Domnul va lovi cu sabia Lui cea aspră, mare şi puternică, Leviathanul, şarpele fugar, şarpele inelat şi va ucide balaurul de lângă mare", Cordovero consideră că şarpele fugar corespunde lui Samael, iar şarpele inelat corespunde lui Lilith. Dragonul este Prinţul Orb, care facilitează cuplarea celor doi. Dacă Dragonul ar fi fost creat întreg, într-o emanare completă, ar fi distrus lumea într-un minut – conchide autorul.

Dar Kabbalah a făcut mai mult decât să gloseze pe marginea simbolurilor legate de Lilith pe care le-a preluat din tradiţia şi mitologia anterioară. În viziunea de ansamblu asupra lumii pe care au propus-o kabbaliştii, Lilith a ajuns să reprezinte toate acele lucruri care îl deranjează pe Dumnezeu, nu numai la israeliţi, ci la scara întregii lumi. Prin extindere, Lilith simbolizează obiceiurile păgânilor care trăiau în jurul comunităţii lui Israel, îi simbolizează pe cei care nu respectau *Torah* şi, respectiv, pe cei care atacau triburile iudaice. Din această perspectivă, Lilith a fost identificată apoteotic cu Babilonul. Foarte probabil că această echivalenţă a avut în vedere şi legenda Turnului Babel, proiect eşuat de ascensiune în masă spre unificarea cu divinul (fizic şi/sau spiritual). Nu întâmplător *Zoharul* leagă sfârşitul lui Lilith de căderea Romei: „Atunci când Cel Sfânt, binecuvântat fie El, va aduce distrugerea demonicei Rome, şi o va transforma în ruine pentru totdeauna, o va trimite acolo pe Lilith, şi o va lăsa să locuiască în acele ruine, fiindcă ea este ruinarea lumii. La asta face referire versul «Şi acolo va rămâne Lilith şi îşi va găsi un loc de odihnă» (*Isaiah* 34:14)"[23]. Totuşi, probabil că cea mai şocantă concepţie pe care o propune Kabbalah în legătură cu Lilith este cea legată de vederea ei ca parteneră a lui Dumnezeu.

Am arătat într-un paragraf anterior că în misticismul iudaic relaţia dintre aspectul masculin şi cel feminin al divinităţii are o semnificaţie şi o mitologie specială. Am văzut că *Shekhinah*, în dubla ei semnificaţie – de prezenţă a lui Dumnezeu în lume, dar şi de Comunitate mistică a lui Israel –, este văzută ca soţie a omului înţelept (*Tzaddik*) şi, prin extrapolare, a lui Dumnezeu însuşi, văzut însă într-unul dintre aspectele sale. În aceste condiţii, este evident că singurul loc unde această uniune divină putea avea loc era Templul lui Solomon. O dată cu dărâmarea Templului (70 e.n.), *Shekhinah* (i.e. poporul israelit) a fost „răpită" de popoarele păgâne şi „violată" în mod continuu. Dumnezeu a refuzat să se întâlnească cu ea în impuritate. Pe de altă parte, însă, un Dumnezeu fără parteneră/aspect feminin era o divinitate incompletă – lucru imposibil. Aşa se explică faptul că, pentru a menţine echilibrul, Adonai şi-a luat ca pereche pe Lilith (i.e. popoarele care ţineau captivă *Shekhinah*)[24]. Dată fiind impuritatea ei, Dumnezeu nu ar fi avut de ce să regrete unirea cu Lilith, care astfel nu îi era soţie, ci doar târfă. Lilith a devenit în acest fel *Shekhinah* cea întunecată, opusul perfect al aspectului feminin demiurgic al lui Dumnezeu, păstrându-şi însă, în acelaşi timp, calitatea de imagine (prezenţă) pe care lumea i-a rezervat-o Domnului. Şi aici intervine din nou sarcina kabbalistului de a participa la *Tikkun Olam*. Prin acţiunile sale – meditaţie, contemplare, post, rugăciune, caritate etc. – misticul ajută la reunificarea lui Dumnezeu cu *Shekhinah* în zilele de Shabbat, zile sfinte, în care Lilith nu poate rămâne lângă divinitate.

8.2. MUNTELE SINAI ŞI ÎNGERII DOMNULUI

> *Those who pray in Aramaic will get no aid from the angels; angels don't understand Aramaic.*
>
> Leo Rosten,
> *Treasury of Jewish Quotations*

O cu totul altă abordare este rezervată de misticismul iudaic aşa-zisei revelaţii de pe Muntele Sinai, care, contrar numelui, este văzută, în realitate, ca o ocultare. Nici alegerea locului nu este întâmplătoare. Simbolistica ezoterică a muntelui este identificabilă, practic, în majoritatea misticilor fundamentale, şi se leagă, în primul rând, de ideea de ascensiune spre divinitate, şi în al doilea rând, de pierderea coordonatelor „centrului lumii", prin ocultarea Paradisului. Într-o analiză detaliată a fenomenului, Ira Chernus[25] demonstrează că, departe de a fi o concepţie iniţiată de către kabbalişti, problematica extrem de complexă şi delicată a revelaţiei de pe Sinai a fost tratată de iudaismul rabinic încă din secolul al II-lea e.n., *matan Torah* fiind una dintre temele principale ale *Midrash*-ului tannaitic[26]. Termenii în care este descris acest eveniment, arată Chernus, seamănă foarte bine cu cei din descrierile „coborârilor" caracteristice misticismului de tip *Merkabah*. Prima referire la această temă este identificată de cercetător într-o discuţie asupra Psalmului 68:18 purtată de Rabi Eliezer din Modi'im şi Rabi Elazar ben Azariah:

„R. Elazar ben Azariah şi R. Eliezer din Modi'im erau ocupaţi cu interpretarea versetului «Carele lui Dumnezeu se numără cu douăzecile de mii, mii şi mii, Domnul este în mijlocul lor, este un Sinai în sfinţenie». R. Elazar ben Azariah l-a întrebat pe R. Eliezer din Modi'im: Dar putea oare Muntele Sinai să le cuprindă? Şi el i-a răspuns: ... (Dumnezeu) a poruncit Sinaiului: Măreşte-te, lărgeşte-te, primeşte pe îngerii mei".[27]

Cu toate că aici este aparent vorba despre simpla apropiere a îngerilor de israeliţi, acest verset a constituit

punctul de plecare pentru multe interpretări ezoterice, atât rabinice, cât şi kabbalistice. Nu este exclus ca această viziune, în care îngerii coboară lângă oameni, contrar tradiţiei care propunea în mod obişnuit urcarea celor drepţi în lumea angelică, să fi contribuit la transformarea ascensiunii spre *Merkabah* în coborâre.

Deşi atribuită unui contemporan al celor doi înţelepţi *tannaim*, Rabi Elazar ben Arak, concepţia conform căreia toţi cei şase sute de mii de israeliţi eliberaţi din robia egipteană au beneficiat de revelaţia divină nu apare decât într-o compilaţie ulterioară, *Pirkei d'Rabbi Eliezer*[28]: „R. Elazar ben Arak spune: Atunci când cel Sfânt, binecuvântat fie El, a coborât pentru a-i da *Torah* lui Israel, şase sute de mii de îngeri, corespunzând celor şase sute de mii de bărbaţi ai lui Israel, au coborât împreună cu El. În mâinile lor aveau arme şi coroane şi au încoronat pe Israel cu coroana Inefabilului Nume". Mergând şi mai departe pe acest drum, Rabi Akiba[29] consideră la rândul lui că Domnul însuşi, şi nu doar îngerii, a fost în apropierea israeliţilor pe Muntele Sinai. „R. Akiba spune: Un pasaj din Scripturi arată: «Căci din ceruri ţi-am vorbit»[30], iar un alt pasaj zice: «Şi Domnul a coborât pe Muntele Sinai în vârful muntelui»[31]. Aceasta ne învaţă că Cel Sfânt, binecuvântat fie El, a coborât cerurile de jos deasupra creştetului muntelui şi a vorbit cu ei din cer" (*Mekhilta Ytro Bahodesh* 9).

Această permanentă încercare de a promova ideea apropierii lui Dumnezeu şi a Gloriei sale de poporul lui Israel, păstrând în acelaşi timp ideea transcendenţei divine, această dialectică a *tremendum* şi *fascinans* este, după Chernus, caracteristica principală a calităţii „numinoase" a misticismului *Merkabah*. Acest lucru reiese foarte clar comparând un fragment din *Mekhilta Ytro Bahodesh:* „«Şi tot poporul vedea tunetele»[32] – R. Akiba a spus: Ei vedeau şi auzeau ceea ce era vizibil – vedeau vorbele de foc ce ieşeau din gura Puterii şi erau vărsate în table, în timp ce rosteau «glasul Domnului varsă flacări de foc»[33]" cu un fragment din *Hekhalot Rabbati*:

„Şi vorbele Lui vor cădea precum parfumul, alunecând în flăcări de foc... Tu eşti cel care ţi-ai revelat secretele în faţa lui Moise, şi nu i-ai ascuns nici una dintre puterile Tale. Atunci când cuvântul a ieşit din gura Ta, toţi munţii cei înalţi s-au cutremurat şi au stat în teroare mare şi toţi au fost arşi în flăcări de foc".[34] Dar cel care a susţinut în modul cel mai vădit că israeliţii au căutat pe Muntele Sinai viziunea directă a „gloriei" lui Dumnezeu a fost discipolul lui Rabi Akiba, Rabi Simeon bar Yochai: „Rabi Simeon bar Yochai a arătat: Aceasta au cerut ei: Au zis: Dorinţa noastră este să vedem gloria Regelui nostru".[35]

Pornind de la o altă frază atribuită lui Rabi Simeon, după care „El a dăruit (israeliţilor) o armă cu Inefabilul Nume înscris pe ea", Scholem a putut face o analiză detaliată a importanţei folosirii teurgice a acestui nume (tetragrammatonul sau diverse forme extinse ale acestuia) în misticismul *Merkabah*[36]. Se poate conclude deci că prin această concepţie se avansează ideea conform căreia pe Muntele Sinai israeliţii au primit un obiect cu valenţe magice protectoare şi eficiente. De aici şi până la a considera *Torah* în aceşti termeni nu a fost decât un pas, extrem de uşor de făcut pentru kabbalişti. Aici devine vizibilă diferenţa clară dintre iudaism şi alte religii. Dacă ceea ce s-a întâmplat în Sinai serveşte drept paradigmă pentru ascensiunea extatică, semnificaţia acestei ascensiuni are un caracter special. Misticul obţine în drumul său revelarea cunoaşterii, dar ea nu-i aduce redempţiunea, deoarece cunoaşterea fundamentală necesară pentru redempţiune este cea cuprinsă în revelaţia de pe Sinai – a *Torei*. Însă nici cunoaşterea *Torei* nu este suficientă în ea însăşi. Este necesară voinţa de a o respecta. Aşadar, ordinea firească de desfăşurare a lucrurilor este inversată: pe Sinai israeliţii au avut o experienţă extatică, în urma căreia au obţinut cunoaşterea *Torei*, şi abia după aceea, prin respectarea ei, au avut posibilitatea să obţină redempţiunea.

Deşi, după cum am arătat mai sus, iniţial menţionarea celor şase sute de mii de îngeri se referea la accesul direct al

tuturor israeliţilor la revelaţia divină, printr-un complex proces de ocultare s-a ajuns ca ulterior, în Kabbalah secolului al XVI-lea, această cifră să reprezinte o noţiune aproape contrară. După cum arăta Gershom Scholem[37], Şcoala kabbalistică din Safed a dezvoltat concepţia conform căreia în fiecare generaţie există, după legile migraţiei sufletului şi după divizarea scânteilor în care se pulverizează acesta, şase sute de mii de suflete fundamentale în Israel.

„Corespunzător acestora, în *Torah* există şase sute de mii de aspecte şi explicaţii; fiecăruia dintre aceste feluri de a explica *Torah*, în Israel îi corespunde o rădăcină de suflet. În epoca mesianică, fiecare individ din Israel va citi *Torah* potrivit acelei explicaţii atribuite rădăcinii sale şi aşa se întâmplă şi cu înţelesul *Torei* în Paradis."[38] Aşadar, în viziunea kabbaliştilor cele şase sute de mii de căi de acces au devenit tot atâtea drumuri închise, în absenţa cheilor potrivite.

În acelaşi fel a evoluat şi concepţia referitoare la cele şaptezeci de limbi în care s-ar fi divizat revelaţia divină de pe Sinai. Pornind de la un motiv talmudic, după care numărul tradiţional de naţiuni care populează pământul ar fi de şaptezeci, şi deci pentru a fi receptate ca atare poruncile rostite de Dumnezeu s-ar fi transmis instantaneu în toate cele şaptezeci de limbi, *Midrash*-ul târziu *Bemidbar Raba* a dezvoltat teza conform căreia fiecare cuvânt, şi chiar fiecare literă, a revelaţiei avea şaptezeci de aspecte. Un alt text midrashic, *Mekhilta d'Rabi Ishmael*, comentează versetul din *Exod* 20:18: „«Când toţi oamenii au văzut tunetele şi fulgerele» – Dar câte tunete (literal «voci») au fost, şi câte fulgere? Prin «Vocea Domnului după putere» textul vrea să spună că fiecare persoană le-a auzit după propria putere".[39] Rezultă de aici că nu puteau să fie mai multe voci, căci Dumnezeu e numai unul. Pluralul este, aşadar, folosit pentru a exprima faptul că pe Muntele Sinai fiecare om a trăit experienţa revelaţiei divine diferit, în funcţie de capacităţile sale revelatorii. Această viziune

a fost preluată şi dezvoltată ulterior, la maximum, de *Zohar*.
Numărul „şaptezeci" a devenit astfel un număr simbolic, în

spatele căruia se ascund de fapt misterele şi sensurile infinite ale revelaţiei divine.

Aşa cum reiese din textele citate anterior, una dintre simbolisticile cel mai des folosite în descrierea evenimentelor de pe Muntele Sinai este cea legată de foc[40] şi, prin extindere, de lumină. Emanaţia luminii din cosmogonia kabbalistică pare să fie într-o relaţie specială cu viziunea fulgerelor care ţâşnesc din ochii paznicilor celui de-al şaptelea *heikhal* din *Merkabah*, aşa cum sunt descrise şi în *Midrashim*. La fel de importantă este simbolistica legată de coroană. După cum rezultă din tradiţia *Merkabah* şi, în aceeaşi măsură, din textele midrashice, Dumnezeu este „încoronat cu măreţie şi maiestate, cu o coroană de sublim şi o diademă de teamă".[41] Nu este greu de observat aici conceptul sub care Kabbalah a reunit toate aceste aspecte, *Keter*. O altă simbolistică având o importanţă deosebită este cea legată de veşminte. Pe de o parte, este vorba de veşmintele în care este văzută imaginea divinităţii, „îmbrăcat în splendoare", într-un veşmânt a cărui „frumuseţe este la fel de dulce ca frumuseţea splendorii gloriei ochilor imaginii creaturilor vii"[42]. Un vers din *Zohar* vorbeşte chiar despre curcubeul (simbol pontifical) care îi împrumută veşmintele sale lui Moise, pentru ca acesta să poată ajunge la Dumnezeu, ca să primească *Torah*[43]. Pe de altă parte, este vorba de veşmintele în care s-a îmbrăcat Shekhinah, ce fac referire, de fapt, la ocultarea prezenţei lui Dumnezeu în lume, şi pe care misticul trebuie să le îndepărteze.

Nu în ultimul rând, merită menţionată aici problema aparentei contradicţii dintre conceperea *Torei* ca sursă de viaţă şi opinia conform căreia revelarea directă a *Torei* către cei nepregătiţi în mod adecvat poate fi fatală. Pe de o parte, *Torah* este considerată a fi arborele vieţii, aşa cum am menţionat într-un capitol anterior. Pe de altă parte, cum mistica susţine că prezenţa divină este insuportabilă pentru om, pentru a da coerenţă acestei concepţii misticii au găsit soluţia morţii iniţiatice. Cuvântul divin revelat devine atât sursa morţii, cât şi a vieţii. Sau, în expresia lui Mircea Eliade[44], „Moartea iniţiatică devine condiţia sine-qua-non

pentru orice regenerare spirituală". Pe această bază, arată Ira Chernus, revelaţia de pe Sinai a devenit paradigma misticismului de tip *Merkabah*. Pornind de la textul biblic, unde se menţionează că israeliţii i-ar fi spus lui Moise „vorbeşte-ne tu însuţi, şi te vom asculta, dar să nu ne mai vorbească Dumnezeu, ca să nu murim"[45], textele midrashice au propus o interpretare conform căreia poporul a putut auzi direct din gura Domnului cele zece porunci, dar nu mai mult. Unii *tannaim* însă au mers şi mai departe pe drumul astfel deschis şi au concluzionat că în realitate poporul ar fi auzit în mod direct, din gura lui Dumnezeu, numai primele două porunci. Este foarte probabil că această viziune, a cărei paternitate este greu de stabilit[46], a avut ca scop sublinierea pericolelor implicate de apropierea de divinitate, în contextul învăţăturilor iniţiatice. Ceea ce este însă deosebit în legătură cu această abordare este faptul că, în loc să aducă o clarificare a unui verset cu o semnificaţie vagă, aici are loc un proces invers: unui verset univoc i se refuză sensul clar (*peshat*) în favoarea unui sens homiletic (*derash*). Şi această intervenţie aparţine nici mai mult, nici mai puţin decât unui rabin. Rabi Joshua b. Levi a fost primul care a combinat mai multe teme tannaitice într-o viziune coerentă, propunând ca explicaţie a fenomenului de pe Muntele Sinai moartea şi reînvierea israeliţilor. Astfel, a arătat el, dacă poporul nu ar fi putut suporta vocea divină, atunci după prima poruncă ar fi murit, în orice caz. Deci, pentru a o auzi pe cea de-a doua, ar fi trebuit să reînvie. Aşadar, găsim aici o posibilă sursă a concepţiilor mistice de mai târziu asupra morţii iniţiatice, respectiv asupra renaşterii spirituale a celui care a trecut printr-o experienţă mistică. Mai mult, de aici şi până la a considera că de fapt israeliţii nu au auzit decât prima literă din discursul divin nu a mai fost decât un pas, pe care l-au făcut kabbaliştii târzii. Nu întâmplător este vorba de litera *aleph*, consoană fără sonoritate, care nu se poate citi/auzi decât prin vocalizare[47].

Prin încercarea de a oferi interpretări ezoterice cât mai profunde revelaţiei *Torei* de pe Muntele Sinai, Kabbalah nu a făcut decât să contribuie şi mai mult la ocultarea evenimen-
telor. După cum explica Gershom Scholem[48], Kabbalah a

introdus şi a dezvoltat distincţia dintre revelaţia nelimitată şi revelaţia limitată. „Chintesenţa Revelaţiei nu rezidă în importanţa frazelor rostite în cursul ei, ci în numărul infinit de interpretări cărora li se deschide. Caracterul absolutului este recognoscibil prin nenumăratele căi posibile de a-l interpreta... Semnificaţia infinită a Revelaţiei, care nu poate fi concepută în momentul imediat al receptării, se va dezvălui în relaţie permanentă cu timpul, prin intermediul tradiţiei." După modelul lui Moise, care a beneficiat de revelaţia nelimitată a cuvântului divin şi care l-a transmis apoi mai departe poporului într-o formă „îndulcită", respectiv într-o revelaţie parţială, sarcina de a dezvălui sensurile prin interpretare aparţine rabinului, care devine astfel mediator între Dumnezeu şi comunitatea lui Israel, dar care rămâne, la rândul lui, beneficiarul unei revelaţii parţiale.

8.3. LOCUL, FOCUL ŞI MĂGARUL

A hole is nothing at all, but you can break your neck in it.

Arthur O'Malley

Unul dintre cele mai interesante aspecte ale evoluţiei misticismului iudaic constă în faptul că el nu se opreşte la analiza textului religios, ci operează o permanentă interpretare a interpretărilor anterioare. Nu degeaba se spune că un evreu răspunde la o întrebare cu o altă întrebare, şi nu degeaba cei care despică firul în patru sunt numiţi „talmudişti". Atunci când a scris *Zoharul*, Moses de Leon i-a atribuit cartea lui Simeon bar Yochai, despre care am pomenit mai sus ca fiind o autoritate rabinică cu vizibile înclinaţii ezoterice. Unii cercetători, printre care şi Gershom Scholem, au considerat că *Zoharul* a fost conceput ca un răspuns în antiteză perfectă la *Călăuza Rătăcitilor* a lui Maimonide, subliniind astfel un anumit aspect al relaţiei dintre mistică şi filosofie. Alţii, precum

Silviu Lupaşcu[49], consideră că Moses de Leon l-a conceput drept fals sau pseudo-*Midrash*, datat în mod premeditat într-o Palestină îndepărtată de Spania şi de timpul său, „în scopul dobândirii de glorie auctorială netrecătoare prin procedeul literar nu foarte ortodox al pseudo-epigrafiei". Indiferent însă de motivul pentru care autorul a ales această soluţie, nu este mai puţin adevărat că Moses de Leon, şi în general toţi kabbaliştii, au interpretat în sens ezoteric nu numai ceea ce au scris talmudiştii, ci şi ceea ce se povesteşte că au făcut aceştia. Totuşi, scopul acestei „interpretări a interpretării" nu pare să fie doar căutarea unei autorităţi religioase care să dea greutate analizei, ci şi ducerea mai departe – uneori chiar la extrem, ajungându-se la sensuri complet diferite sau chiar contrare celor iniţiale – a tezelor propuse de iudaismul rabinic. Aşa se explică faptul că multe dintre fabulele, parabolele şi povestirile care au în centru aventurile unor rabini importanţi oferă punctul de pornire pentru exprimarea unor teze noi.

Un astfel de exemplu este povestea talmudică despre Rabi Iohannan ben Zakkai şi Rabi Eleazar ben Arak, menţionaţi anterior în calitatea lor de autorităţi rabinice (cu certe înclinaţii ezoterice). Povestea apare atât în *Talmudul Palestinian* (*Hagigah* 2:1), cât şi în cel *Babilonian* (*Hagigah* 14b), precum şi în *Tosefta Hagigah* 2:2 şi în *Mekhilta d'Rabi Simeon bar Yochai*. Diferenţele fiind mai puţin relevante din punctul de vedere al acestui studiu, le vom ignora. În esenţă, se spune că Rabi Iohannan ben Zakkai călărea pe un măgar, iar Rabi Eleazar ben Arak îi călăuzea măgarul din urmă. Rabi Eleazar l-a rugat pe maestru să-l înveţe un capitol din Opera Carului Divin. Pentru a-i răspunde, Rabi Iohannan face apel la învăţăturile secrete din *Mishna Hagigah* 2:1: „Legile incestului nu trebuie expuse în faţa a trei persoane (dar pot fi expuse în faţa a două persoane – n.n.), nici Opera Carului Divin în faţa a două persoane (dar pot fi expuse în faţa unei singure persoane – n.n.) şi nici Carul Divin în faţa unei persoane, dacă persoana nu este înţeleaptă şi capabilă să înţeleagă cu ajutorul propriei sale gândiri[50]. În faţa acestei

abordări, Rabi Eleazar cere permisiunea de a discuta cu magistrul său câteva lucruri învăţate anterior chiar de la acesta. Pentru a-l asculta mai bine, Rabi Iohannan descalecă de pe măgar, se înfăşoară în pelerină şi se aşază la umbra unui măslin. Explicaţia pe care i-o dă discipolului referitor la aceste pregătiri este că, în timp ce el va expune Opera Carului Divin, este posibil ca Shekhinah să se pogoare între ei împreună cu îngerii slujitori, şi nu se cuvine să întâmpine asemenea onoare călare pe măgar. Imediat ce Rabi Eleazar şi-a început expunerea, focul ceresc a descins într-adevăr din înalturi şi s-a răspândit asupra copacilor din preajmă, care au început să cânte „lăudaţi pe Domnul pe pământ, voi, creaturi ale mării şi toate adâncurile… copaci purtători de fructe şi cedri" (*Psalmi* 148:7), iar un înger a vorbit către ei din mijlocul focului: „cu adevărat, aceasta este Opera Carului Divin!" În încheiere, maestrul îşi felicită discipolul pentru asemenea bună înţelegere, expunere şi împlinire a celor sfinte.

Deşi această parabolă face legătura între iudaismul rabinic şi misticismul de tip *Merkabah*, simbolistica ei este definitorie şi pentru viziunile kabbalistice de mai târziu. Este clară aici influenţa motivului revelaţiei de pe Muntele Sinai, unde focul este văzut ca manifestare a prezenţei divine. Totuşi, sensul experienţei este schimbat. Dacă pe Sinai focul a fost cel care a speriat poporul, lăsându-i numai posibilitatea unei revelaţii parţiale, departe de a fi un pericol, aici focul este dătător de viaţă: în loc să ardă arborii, îi face să cânte[50]. De altfel, focul este asimilat în mod constant studiului *Torei*. Asocierea focului cu exegezele ezoterice apare menţionată pentru prima dată în secolul al II-lea[51], deşi tradiţia este evident mai veche. În cuvintele lui Rabi Eliezer, „încălzeşte-te la lumina înţelepţilor, dar ai grijă la cărbunii lor, să nu te ardă… fiindcă vorbele lor sunt precum cărbunii pentru foc".[52] Prin înţelegerea şi împlinirea *Torei*, va traduce mai târziu Kabbalah lurianică, misticul poate participa la *Tikkun Olam*. Mai mult chiar, există o întreagă teză kabbalistică legată de ideea conform căreia *Torah* a fost scrisă cu foc negru pe foc alb, menţionată într-un

capitol anterior. În general, însă, motivul focului este mai des folosit în misticismul extatic decât în cel teosofic. De la descrierea din povestea lui Enoch[53]: „carnea mi s-a transformat în flăcări, tendoanele în foc arzând, oasele în cărbuni de ienupăr mocniţi... părul de pe cap în flăcări fierbinţi, toate membrele în foc arzând şi tot trupul în foc strălucitor", şi până la descrierile celor care au coborât în *Merkabah*[54]: „când l-am văzut (pe paznicul primei porţi) mâinile îmi arseseră şi eu stăteam fără mâini şi fără picioare", majoritatea referirilor la primejdiile pe care le întâlneşte misticul în drumul său spre Tronul Gloriei sau *unio mystica* includ arderea de către focul ceresc. Pe de altă parte, însă, după modelul paradigmatic stabilit de Moise pe Muntele Sinai, transformarea prin foc este obligatorie în cadrul experienţei oricărui mistic, fiindcă, pentru cel care ştie a-l manevra, focul ceresc nu este distrugător, ci creator.

Un alt simbol care apare în fundalul acestei întâmplări cu implicaţii mistice este copacul, nu întâmplător un măslin. Conotaţiile christologice ale acestuia sunt evidente. Dar şi mai evident este simbolismul sefirotic, de copac al cunoaşterii. Şi analiza nu se poate opri aici, fiindcă mai există în poveste un simbol important: măgarul. Motivul călăuzitorului de măgari apare destul de des în scrierile kabbaliste, fiind preluat din literatura talmudică[55]. Aşa cum arăta Silviu Lupaşcu[56] într-o analiză detaliată, importanţa acestei ocultări reiese, poate, cel mai clar din *Sava de-Mishpatim*, fragment din *Zohar*, unde călăuzitorul de măgari este întruchiparea prezenţei lui Dumnezeu pe pământ, sau însuşi Mesia. Într-un joc logic dublat de un discurs mistic şi teologic, Rav Hamnuna Sava se revelează ca fiind în acelaşi timp regele (Dumnezeu), care porunceşte, şi cel din urmă călăuzitor de măgari (Mesia), pe care regele îl aşteaptă. Sarcina lui constă în a mâna de la spate măgarii rabinilor, în speranţa că va fi răsplătit cu darul de a auzi „noi cuvinte despre *Torah*". În realitate, el este cel care direcţionează caravana, ducând-o în direcţia cea bună – redempţiunea – sau, din contră, spre damnare. Călăuzitorul de măgari este, aşadar, cel care îi poartă pe rabini spre

destinaţia care li se cuvine, de-a lungul drumului periculos şi întortocheat al desăvârşirii mistice.

Ştiind toate acestea, simbolismul care se ascunde în spatele măgarului lui Rabi Iohannan ben Zakkai din povestea noastră devine mai clar. Reiese de aici că, în cazul descris, în loc să-l mâne pe discipol, maestrul i-a lăsat acestuia libertatea de a se manifesta după cunoştinţele acumulate şi capacitatea proprie de a le înţelege. (Se poate argumenta că este şi acesta un fel de manipulare, dar nu vom merge atât de departe cu analiza psihologică.) În acest context, dacă nu a auzit cuvinte noi despre *Torah*, călăuzitorul de măgari a auzit, cel puţin, cuvinte corecte despre *Torah*. Determinând apariţia prezenţei divine şi reuşind să controleze focul ceresc, care, în loc să-l ardă, a făcut arborii să cânte, discipolul a demonstrat de fapt că a parcurs drumul mistic până la capăt.

8.4. PARADISUL EDENIC ŞI EDENUL PARADIZIAC

Calamity may be blind, but it has a remarkable talent for locating Jews.

Leo Rosten,
Treasury of Jewish Quotations

Dintre povestirile descriind aventurile pline de semnificaţii adânci ale diverşilor rabini ai glorioasei epoci talmudice, cea mai celebră, dar şi cea mai exploatată este, fără îndoială, cea despre „intrarea celor patru înţelepţi în Paradis”. Ca majoritatea povestirilor de acest fel, deşi relatarea are în spate autoritatea *Talmudului*, ea nu este şi nu trebuie confundată, în nici un caz, cu un adevăr istoric, chiar dacă cele patru personaje au existat cu adevărat în acea perioadă, iar preocupările lor ezoterice erau reale, constituind de fapt baza poveştii. Este mai degrabă o colecţie de tradiţii rabinice despre efectele aventurării pe drumul misticii, descriind tipuri de experienţe şi rezultate posibile, ceea ce dă textului un caracter exemplar.

Aşadar, Rabi Akiva, Ben Zoma, Ben Azzai şi Elisha (Aher) au intrat în Paradis. Unul a văzut şi a murit, altul a văzut şi şi-a pierdut minţile, al treilea a veştejit ierburile tinere [adică a ajuns detracat şi a ademenit tineretul]. Doar Rabi Akiva a intrat şi a ieşit sănătos. Textul apare în *Tosefta Hagigah* 2:3-4 şi este completat cu o altă parabolă: se poate considera că cei patru călătoresc pe un drum principal, mărginit de două cărări, una de foc şi una de zăpadă. Dacă vreunul dintre ei se apleacă într-o parte, va fi ars de foc, dacă se apleacă în partea cealaltă, va fi ars[57] de zăpadă. Pentru a ajunge cu bine la destinaţie nu trebuie decât să ţină drumul drept şi să nu se lase distras în nici o altă direcţie. Aventura în speţă a avut două rezultate pozitive. Ben Azzai a văzut şi a murit rămânând loial (despre el *Biblia* spune „scumpă este înaintea Domnului moartea celor iubiţi de El" – *Psalmi* 116:15), iar Rabi Akiva a văzut şi a ieşit sănătos. A avut şi două rezultate negative: Ben Zoma a văzut şi şi-a pierdut minţile (despre el *Biblia* spune: „dacă dai peste miere, nu mânca decât atât cât îţi trebuie, ca să nu te saturi şi s-o verşi din gură" – *Proverbe* 25:16), iar Elisha a văzut şi a devenit eretic (despre el *Biblia* spune: „nu lăsa gura să te bage în păcat şi nu zice înaintea trimisului lui Dumnezeu «m-am pripit». Pentru ce să se mânie Dumnezeu din cauza cuvintelor tale şi să nimicească lucrarea mâinilor tale?" – *Eclesiastul* 5:6).

Textul este folosit pentru a releva cele mai diverse semnificaţii, interpretarea lui depinzând în mare măsură de context. Dacă în literatura talmudică-midrashică are scopul de a atrage atenţia asupra pericolelor şi realizărilor legate de speculaţii, mai degrabă decât de experienţe, iar în literatura mistică, de a scoate în evidenţă pericolele care îl pândesc pe mistic în drumul său spre Dumnezeu, pentru kabbalişti *Pardes*[58] este o parabolă ascunzând un secret nerevelat. Libertatea de manevră în procesul interpretării pe care o dă această concepţie este evidentă. *Pardes* devine astfel o metaforă generalizată pentru zonele periculoase ale experienţei religioase, în care puţini pot pătrunde, fiind inaccesibile celor mai mulţi.

Pentru a înţelege mai bine semnificaţiile pe care le-au găsit în această parabolă kabbaliştii, trebuie să ne referim în primul rând la jocul de cuvinte care se ascunde în spatele numelui *Pardes*[59]. În limba ebraică, *Pardes* înseamnă livadă, iar noţiunea de Rai este redată, în schimb, prin construcţia *Gan Eden* (Grădina Edenului). Atunci când textul *Tanachului* a fost tradus în limba greacă, însă, pentru a reda noţiunea de loc primordial s-a folosit cuvântul „Paradis“ (provenind din persanul *Paradesha*). În această accepţiune, cuvântul s-a întors în limba ebraică, ajungându-se astfel ca noţiunile de *Pardes* şi *Gan Eden*, iniţial diferite, să se explice şi să se amplifice una pe cealaltă. Pericolele asociate Grădinii Edenului (îngerul cu sabia în flăcări) au fost transferate asupra Pardesului şi invers. Povestea Pardesului a devenit astfel povestea Raiului. Comentatorii medievali au căutat să folosească parabola Pardesului pentru a explica ceea ce s-a întâmplat în Paradis. Dar legătura funcţiona şi invers. Intrarea în Pardes a devenit intrarea în Paradis, tradusă prin întoarcerea la locul primordial şi, implicit, la starea de lucruri de atunci. Să ne amintim aici de preocuparea kabbaliştilor pentru restaurarea ordinii iniţiale, de *Tikkun Olam*, dar şi de *Tikkun Nefesh*.

Pornind de la interpretarea filosofică a lui Maimonide, Abraham Abulafia, în calitatea lui de reprezentant al Kabbalei extatice, a dezvoltat teza conform căreia starea Omului Primordial ne este permanent accesibilă, în aceeaşi măsură în care ne este permanent accesibil şi păcatul adamic. Din această perspectivă, se cheamă că noi toţi ne aflăm, în mod constant, în Paradis, fie că realizăm acest lucru sau nu. Nici Căderea şi nici starea paradiziacă nu sunt văzute ca evenimente istorice, ci ca structuri experienţiale deschise tuturor. Istoria devine astfel irelevantă. Prin studierea şi respectarea *Torei*, aceste experienţe şi stări tipice pot fi actualizate în orice moment. Totuşi, nu trebuie să se înţeleagă de aici că oricine poate să se aventureze în această întreprindere. Această viziune nu scoate din calcul pericolul, care continuă să existe, la fel ca şi în celelalte abordări. Este mai degrabă o încercare

de a găsi un echilibru între abordarea ritualistică şi explozia de speculaţii metafizice, care ar fi putut pune în pericol respectarea ritualului din iudaismul rabinic.

Interpretarea kabbalistică a Pardesului nu s-a oprit însă aici. Aşa cum remarca Moshe Idel[60], kabbaliştii erau mai puţin interesaţi de construcţia unei teologii unitare, cât mai degrabă de găsirea a cât mai multe interpretări secrete posibile, care să atragă cele mai diverse categorii de oameni. Nu este vorba aici de implicarea maselor în speculaţiile mistice, ci de încercarea de a dezvolta diversitatea în viziunile elitelor. Aşa se face că, pentru o serie întreagă de kabbalişti de la începutul secolului al XIII-lea, figura centrală a parabolei a devenit nu Rabi Akiva, ci Ben Azzai, maestrul talmudist care a murit. Această viziune are la bază conceperea Pardesului nu ca un loc (joc?) al intelectului, ci ca o experienţă a luminii supreme. Interpretarea aceasta nu se referă la o lumină intelectuală sau conceptuală, ci la una experienţială, şi porneşte de la textele midrashice în care Adam este descris ca o entitate de lumină sau ca fiind acoperit în veşminte de lumină, pe care le-a pierdut o dată cu alungarea din Paradis. Conform acestei tradiţii, activitatea de bază a lui Adam în Rai era contemplarea Luminii şi a Shekhinah. „Lumina Shekhinah" este un termen-cheie, fiindcă atât Paradisul, cât şi Pardesul sunt văzute ca fiind pline de lumină. Elementul esenţial pe care îl pierde Adam în cădere este posibilitatea de a contempla (experimenta) această lumină. Reconstituirea stării adamice prin recăpătarea abilităţii de a contempla lumina devine astfel scopul experienţei misticului.

Evident, această viziune priveşte în mod special misticismul de tip extatic, *Merkabah*. Privit din această perspectivă, textul s-ar traduce cam aşa: „Ben Azzai a văzut şi a murit. El a contemplat strălucirea Prezenţei Divine ca un om cu ochii slabi care priveşte în lumina puternică a soarelui şi este orbit de intensitatea luminii care îl copleşeşte... El nu a vrut să se mai despartă de această lumină, rămânând ascuns în interiorul ei, cu sufletul acoperit şi împodobit... el a rămas astfel în locul unde a avut loc unirea, în Lumina pe care nimeni nu poate să

o atingă şi să continue să trăiască"[61]. După cum se vede, are loc o schimbare radicală a punctului de referinţă. Misticul nu mai contemplează Carul sau Tronul Divin, ci Strălucirea lui Dumnezeu (*Tzvi ha-Shekhinah*), lumina pe care nimeni nu o poate suporta, şi deci a cărei vedere este fatală. Termenul „copleşitor" este de o importanţă majoră în această variantă de citire a textului. Dacă în perioada anterioară scopul misticului era să contemple aspectele divinităţii de la distanţă, acum apare pentru prima dată expusă în termeni indubitabili dorinţa de unire cu Strălucirea Prezenţei Divine, prin intrarea şi rămânerea în spaţiul Divin, în scopul de a se bucura de apropierea lui Dumnezeu fără întrerupere[62]. În acest context, moartea lui Ben Azzai, tradusă prin faptul că nu s-a mai întors şi a dispărut „ascuns în locul unirii sale", ca toţi oamenii pioşi, al căror suflet este despărţit prin moarte de grijile lumeşti, se transformă din accident în realizare. Moshe Idel identifică aici o structură formată din trei componente: *via purgativa* (separarea de grijile lumii inferioare), *via illuminativa* şi *via unitiva*[63]. Această variantă de citire a textului este întărită de o altă scriere a unui autor necunoscut din secolul al XIII-lea, care îi accentuează nuanţa mistică: Ben Azzai a murit pentru că sufletul său s-a unit printr-o mare dragoste, sufletul lui nu s-a mai întors pentru că a atins stadiul unei mari realizări – unirea totală. Sufletul şi Lumina au devenit una, abisul dintre om şi Dumnezeu a dispărut prin *unio mystica*.

Importanţa textului nu se reduce însă numai la aceste aspecte. Pardesul talmudic este folosit şi ca model la care misticii medievali îşi raportează propriile experienţe, căpătând astfel valenţele unei reţete practice. Într-un alt text anonim, scris în Galileea anului 1290, autorul descrie într-o metaforă magnetică felul în care Lumina Divină atrage Lumina Sufletului, „mult mai slabă prin comparaţie cu cea divină". După cum arată Moshe Idel, kabbalistul are această viziune ca rezultat al folosirii combinaţiilor de litere şi caută în „Pardes" explicaţii pentru clarificarea propriei sale experienţe. Moartea lui Ben Azzai devine astfel un exemplu demn de a fi urmat, sau chiar

un deziderat. Reapare aici concepţia morţii iniţiatice ca experienţă finală şi supremă. Kabbaliştii dezvoltă tehnici speciale pentru a atinge astfel starea anterioară căderii a Omului Primordial, pentru a reintra în strălucirea Shekhinah şi chiar într-o relaţie erotică cu Prezenţa Divină. Prin combinaţii, unificări şi inversări de litere, ei invocă Arborele Cunoaşterii, al Binelui şi Răului, precum şi cele zece Sefirot, şi meditează împreună, pentru a se putea observa unul pe altul şi a vedea în ce măsură întâlnirea cu strălucirea divină îi face să radieze, la rândul lor, lumină[64]. Această aşteptare a unei străluciri corporale vizibile scoate cel mai bine în evidenţă diferenţa dintre filosofie şi misticism: pentru Maimonide experienţa Pardesului era mintală, fără semne exterioare, pentru kabbalişti era corporală şi vizibilă; pentru Maimonide Dumnezeu era un intelect, pentru kabbalişti era strălucire; pentru Maimonide Adam era intelectul perfect, pentru kabbalişti era o creatură a Luminii; pentru Maimonide Paradisul şi Pardesul erau stări intelectuale (cerebrale), pentru kabbalişti erau stări corporale, sensibile, erotice, obiect al unei străduinţe fizice; Maimonide nu avea o metodă anume, kabbaliştii au dezvoltat o întreagă serie de tehnici. Toate acestea demonstrează că, departe de a fi o tradiţie de speculaţie mistică, în realitate Kabbalah a fost una dintre cele mai pure forme de misticism, în care tipuri extreme de experienţă erau căutate cu dinadinsul şi considerate pozitive.

Kabbalah teosofico-teurgică a propus la rândul ei o abordare diferită. Dacă în varianta extatică experienţa mistică are loc în interiorul misticului şi nu afectează tărâmul divin, în cea teosofică şi în cea teurgică efectul asupra non-umanului este profund. În paradigma teosofică Dumnezeu este văzut nu ca o entitate, ci ca un sistem de puteri divine, iar intrarea misticului în Pardes influenţează relaţiile dintre aceste puteri. În paradigma teurgică, această interacţiune se traduce prin lupta cu demonicul. Deşi aparent diferite, demonicul şi Divinul au aceeaşi structură antropomorfică. Sefirot-urile sunt prototipuri ale amândurora. Intervenţia misticului vizează,

aşadar, fie inducerea armoniei în lumea divinului, fie combaterea unor anumite aspecte din lumea demonicului. Şi, din această perspectivă, Pardesul reprezintă o zonă periculoasă, un aspect prea puternic pentru a fi suportat de muritori. Aici însă accentul este pus pe ceea ce a păţit Elisha ben Abuya, personajul eretic, care a văzut şi a luat-o razna. Explicaţia ar fi că el nu a fost în stare să înţeleagă corect nici lumea divină şi nici pe cea demonică.

Această viziune îşi are baza într-o teză kabbalistică dezvoltată la sfârşitul secolului al XIII-lea, care considera că a cunoaşte structura demonicului este forma cea mai profundă a Kabbalei. Adepţii acestei linii au scris liste întregi de îngeri negativi şi au descris relaţiile dintre demonic şi divin. Această tradiţie, al cărei reprezentant a fost, printre alţii, şi Moses de Leon, susţinea că este o datorie religioasă să cunoşti lumea demonicului, pentru a nu te lăsa atras în ea. Numai cunoscând răul şi distingându-l de bine îl poţi îndepărta şi îl poţi adora cu adevărat pe Dumnezeu. Nu întâmplător parabola a înregistrat figura lui Elisha ben Abuya sub numele de Aher („celălalt”), ca o referire directă la *Sitra Ahra* („partea cealaltă”), tărâmul răului. La fel de puţin întâmplătoare este implicaţia sexuală a rezultatului experienţei pentru Elisha – păcatul de a fi atras de tărâmul demonicului este tradus, în opinia lui Idel, prin relaţia sexuală cu figurile acestuia[65]. Atracţia sexuală devine astfel o explicaţie a puterii Pardesului, de care misticul nu trebuie să se lase sedus. Evident, ea nu este însă singura. Pe baza cercetărilor sale, folosind citate din *Talmud*, Ioan Petru Culianu considera, la rândul lui, că o posibilă interpretare a aventurii lui Elisha este legată de legenda lui Enoh. Devenit scribul şi arhivarul lui Dumnezeu, sub numele de Metatron, acesta păstrează o calitate umană pe care nu o au ceilalţi îngeri – având încheieturi, poate sta jos. În această calitate, el poate fi întâlnit de orice mistic în drumul său spre Tronul Gloriei, în cel de-al şaselea *hekhal*.

Astfel, în viziunea lui Culianu, când se ridică la ceruri şi îl vede pe Metatron şezând pe un tron strălucitor, Elisha îl

confundă cu Dumnezeu însuşi şi devine diteist, spunându-şi: „poate că – Doamne, iartă-mă! – există două Puteri"[66]. Pe de altă parte, însă, tot Culianu[67] ajungea la concluzia că toţi cei trei[68] mistici cărora intrarea în Paradis le-a fost nefastă s-au lovit de „pericolul apei"[69], pe care *Hekhalot Rabbati* îl plasează în cel de-al şaselea „palat". Ei au luat drept apă „lespezile de marmură pură" ale *hekhal*-ului ceresc, ce seamănă cu valurile, atrăgându-şi astfel mânia lui Dumnezeu, care nu tolerează în faţa Sa minciuna şi/sau judecata falsă (*Talmudul Babilonian*, *Babli Hagigah* 14b). Citându-l pe Johann Maier, Culianu identifica aici o aluzie la Templul din Ierusalim, ale cărui ziduri, construite din marmură colorată, semănau cu „valurile mării". (Cercul astfel închis devine vicios – imaginea mistică este preluată din realitatea fizică, pe care însă se întoarce să o confirme.) Încercarea de a coborî în infern pentru a exersa un ritual se termină, în majoritatea cazurilor, prost – cel care descinde nu se mai poate întoarce. Cazul lui Rabi Akiva, care a ieşit cu bine din această întreprindere pentru că nu s-a lăsat antrenat (distras de la drumul drept), este considerat a fi, într-o abordare tipologică, un prototip, care reflectă în substrat „coborârea în Egipt"[70] şi ieşirea cu bine de acolo a lui Abraham, salvarea din potop a lui Noe şi toate celelalte (puţine) astfel de povestiri cu final fericit, de la Adam încoace. Interpretarea aceasta funcţionează însă şi în sens invers. Astfel, aventura biblică a lui Samson cu Dalila este citată ca o intrare în Pardes (întâlnirea celor doi are loc într-o vie), devenind, la rândul ei, un exemplu pentru cazurile care se termină dramatic.

Pe de altă parte, pentru kabbaliştii care priveau Pardesul din perspectiva teosofică, scopul esenţial al experienţei mistice era inducerea sau re-inducerea în sferele Divine a armoniei pierdute o dată cu păcatul adamic. Pentru ei Divinul era redat prin două simboluri: cel al Arborelui Cunoaşterii şi (simplificat) cel antropomorfic al cuplului, în care primele nouă Sefirot

reprezintă partea masculină şi cea de-a zecea Sefira – partea
feminină. Din această perspectivă, păcatul lui Aher a constat

în ruperea legăturii dintre cele două aspecte ale divinităţii. Aplicând simbolismul în sens invers şi socotind Pardesul ca fiind Grădina, se poate spune că în Paradis problema nu a fost mâncatul mărului, ci ruperea lui din Arbore, separarea celor două aspecte ale lui Dumnezeu şi, implicit, ruperea echilibrului din tărâmul divin, adesea supranumită „devastarea plantaţiilor". Mai mult chiar, în acest fel există pericolul de a concluziona că există două puteri diferite şi, în loc de unitate, misticul putea ajunge să creadă într-o dualitate. Aşadar, scopul experienţei mistice este refacerea legăturii rupte în epoca primordială, restaurarea unităţii dintre puterile divine, prin folosirea ritualului iudaic văzut ca o tehnică teurgică, capabilă să-l influenţeze pe Dumnezeu. Proiectul mistic este astfel transpus într-o altă cheie, fiind transformat într-o încercare de reparare a rupturii din interiorul divinităţii (mai degrabă decât dintre om şi Dumnezeu), determinate de transgresiunea umană. În această accepţie, Rabi Akiva este văzut ca fiind unul care prin acţiunea ritualică reuşeşte să restaureze relaţia dintre ultimele două Sefirot[71]. Spre deosebire de alte tradiţii, în care în centrul atenţiei era individualul, în aceste căutări pe tărâmuri demonice sau sefirotice accentul este pus pe repararea cosmosului, prin inducerea unei stări de armonie la toate nivelurile.

8.5. CHIVOTUL LEGII ŞI MESIA

Go back, go back to the old legend;
The soul remembers and it's true:
What has been most and least imagined,
No other, there is nothing new.

Allen Ginsberg, *A Mad Gleam*

În încheiere, nu pentru că este mai puţin important, ci pentru că povestea este mult mai scurtă, vom menţiona un ultim model de ocultare. Povestea este scurtă pentru că este

vorba de ocultarea fizică, adică de dispariţia completă a obiectului de interes. Iudaismul cunoaşte mai multe astfel de cazuri, însă, din punctul nostru de vedere, în acest punct al cercetării, relevante sunt două: chivotul legii şi Mesia.

Menţionat pentru prima oară în *Exod* 25:10, unde sunt înregistrate indicaţiile divine pentru construirea lui, chivotul, refăcut în *Deuteronomul* 10:3, este purtat permanent în fruntea poporului până când este cucerit de filistini în *1 Samuel* 4:11. Redat fiilor lui Israel în *1 Samuel* 7:1, chivotul a adus tot timpul victorii israeliţilor, cunoscându-şi perioada de glorie în vremea Regelui David şi apogeul – o dată cu instalarea în Templul lui Solomon. Ultima menţiune biblică legată, cel puţin formal, de chivot, este citirea legii din *Neemia* 8. După aceea, nu mai există în textul *Scripturii* nici o altă remarcă despre existenţa chivotului. Nu reiese dacă a fost ascuns, s-a pierdut sau a fost cu bună-ştiinţă trecut sub tăcere. Apare aici o formă extremă de ocultare – aceea fizică. Dată fiind importanţa atât exoterică, cât şi ezoterică ataşată celor două table ale legii, este cu atât mai ciudat faptul că în perioada medievală, la care se referă acest studiu, nu se înregistrează nici o încercare de a lămuri această dispariţie.

La rândul lor, cercetătorii moderni care au încercat să caute urma chivotului, pornind de la menţiunile biblice şi de la informaţiile istorice legate de locuri şi perioade în care peregrinările acestuia ar fi fost posibile, au ajuns la cele mai năstruşnice concluzii. De la tenebrele de sub Zidul Plângerii din Ierusalim, unde s-a aflat Templul lui Solomon, şi până la o biserică mai puţin obişnuită, din Etiopia, chivotul poate fi oriunde sau nicăieri. Printr-un aparent complot universal, nici una dintre aceste presupuneri nu poate fi verificată. Dacă în cazul Etiopiei este vorba de o interdicţie umană, preoţii bisericii la care ne referim fiind păstrători ai unei tradiţii care îi obligă să păzească un obiect de importanţă majoră aflat în templu de generaţii, dar pe care nu au voie să îl vadă sau să îl arate, în cazul tenebrelor din Ierusalim, intangibile datorită faptului că se află sub Moscheea Al-Aksa, imposibilitatea de

a cerceta pare să fie de natură extra-umană. Acest loc, sub care (nu) se poate căuta chivotul, are o semnificaţie sacră, indiferent din care punct de vedere ar fi privit – iudaic, creştin sau musulman –, fiind deopotrivă punctul în care Abraham a fost gata să-şi sacrifice fiul, pe Isaac, pentru a-şi demonstra dragostea faţă de Dumnezeu, şi, respectiv, locul pe care s-a aflat Templul lui Solomon, care a adăpostit chivotul, locul unde se află poarta, actualmente închisă, prin care va intra în Ierusalim Iisus, la a doua venire a sa pe pământ, şi locul de unde Mahomed s-a ridicat la cer.

Al doilea model de ocultare fizică la care ne-am propus să ne oprim în acest studiu este cel referitor la Mesia. Că există o legătură strânsă între mistică şi mesianism este neîndoielnic. Ea este excelent demonstrată în cartea *Mesianism şi mistică* de către Moshe Idel[72]. La fel de evident este şi faptul că, indiferent de soluţia propusă, orice formă de mesianism presupune o revelaţie, deci un proces implicit de ocultare. Totuşi între viziunile mesianice ale misticilor evrei există diferenţe notabile.

După cum arată Gershom Scholem[73], profeţii vedeau redempţiunea ca urmare a unei catastrofe revoluţionare universale, şi deci ca un nou stadiu al evoluţiei, rupt total de cel anterior, în care Mesia s-ar fi revelat în mod miraculos. Pentru evreul medieval, salvarea consta în inversarea stării de lucruri care determinase apariţia diasporei. Cele două imagini au fost, bineînţeles, combinate în unele speculaţii kabbalistice. Mai mult chiar, în unele scrieri apare ideea conform căreia Mesia va fi întreg poporul lui Israel, care va reinstaura era mesianică.

Sub influenţa lui Isaac Luria s-a dezvoltat o concepţie diferită – revelarea lui Mesia va avea loc în mod natural, o dată cu finalizarea procesului de *Tikkun Olam* (reparare a lumii), ca un rezultat al evoluţiei istorice fireşti, şi nu al unei catastrofe. De aici nu a mai fost decât un pas până la a considera că în realitate Mesia se întrupează în fiecare generaţie, însă revelarea sa nu are loc dacă nu s-a împlinit

timpul. Acest pas l-a făcut Chaim Vital, discipolul lui Luria, care a văzut în maestrul său pe Mesia.

O altă concepţie kabbalistă, reprezentată în scrierile lui Rabi Iosef Della Reina[74], susţinea că era mesianică a sosit şi că întruparea lui Mesia trebuia facilitată prin acţiuni concrete, magice sau religioase.

Dar cel mai relevant din punctul de vedere al acestui studiu este cazul lui Shabbatai Zvi. Dacă în majoritatea situaţiilor mesianismul misticilor a avut un impact limitat la nivelul individual sau la cercul apropiaţilor, Shabbatai Zvi a determinat o adevărată mişcare, cu influenţe profunde asupra dezvoltării ulterioare atât a misticii, cât şi a mesianismului. Recunoaşterea publică, de către un număr însemnat de evrei, a calităţii lui de Mesia, a dus la apariţia unui alt aspect al fenomenului ocultării – cel ulterior evenimentului. Dacă pentru adepţii sabateanismului Mesia s-a revelat în Shabbatai Zvi, el s-a ocultat din nou – fizic, de astă dată – o dată cu dispariţia acestuia (care nu a fost acceptată niciodată ca moarte). Trecând peste graniţele vieţii sale propriu-zise, pe care istoria o descrie în termeni nu tocmai măgulitori[75], pe valul aşteptărilor evreilor acelei vremi, ce a determinat interpretări ale textului sacru care au ajuns până la justificarea apostaziei[76], Zvi a intrat în legendă, urmând, în fond, modelul lui Moise, pe care o tradiţie veche îl considera nu mort, ci luat la ceruri[77].

Deşi în cazul iniţial, al lui Moise, era vorba de un model mai degrabă mitic, o dată cu Shabbatai Zvi modelul şi-a găsit o dimensiune practică, fiind aplicat, în mod conştient, unei persoane fizice contemporane. O dată făcut acest pas, el a deschis calea repetiţiei, fiind mai apoi folosit şi în cazul, mai recent, al rabinului Lubavitch. Gershom Scholem[78] argumentează că se poate identifica aici o vizibilă asemănare cu viziunea creştină asupra sorţii lui Iisus, deşi, în mod evident, parametrii experienţei (şi mai ales ai rezultatului) diferă din multe puncte de vedere.

NOTE

[1] În *Cabala şi simbolistica ei*, idem.

[2] Citat de Gershom Scholem, în *Cabala şi simbolistica ei*, idem, p. 104.

[3] Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem, p. 104.

[4] Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

[5] Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem.

[6] Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem.

[7] „În fiecare exil parcurs de Israel Shekhinah a fost cu el" (*Megilla* 29a).

[8] Creştinismul l-a preluat ad litteram în simbolistica nunţii dintre Iisus şi Biserică.

[9] Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem.

[10] Un alt personaj mitologic numit Lilith ar fi ajuns soţia lui Asmodeus, Regele Demonilor, şi ar fi dat naştere unei mulţimi de demoni mici, intrând în mitologie sub numele de Lilith cea Mică, Regina Demonilor.

[11] De aici şi interpretarea creştină care identifică şarpele cu Satan.

[12] Este vizibilă aici sursa – sau una dintre sursele – din care Biserica creştină a creat imaginea diavolului.

[13] Unii cercetători au mers şi mai departe şi au considerat că o posibilă sursă originară a noţiunii s-ar găsi într-o tablă sumeriană din 2000 î.e.n., din cetatea Ur, unde se povesteşte despre întâlnirea dintre Gilgamesh şi spiritul/demonul feminin al salciei, Lillake, aflat sub puterea zeiţei Inanna (Anath, în canaanită şi ebraică).

[14] *The Babylonian Talmud*, Londra, Socino Press, 1978.

[15] *Alphabet of Ben Sira*, trad. Norman Broznick, în David Stern şi Mark Jay Mirsky, *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1990.

[16] Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, idem. Totuşi, alţi cercetători, mai recenţi, printre care Eliezer Segal, de la Universitatea Calgary, consideră că *Alfabetul lui Ben Sira* era o satiră antievreiască (antisemită?), întrucât toate personajele Biblice pomenite acolo par să fie ironizate.

[17] R. Isaac b. Jacob ha-Kohen, *Treatise on the Left Emanation*, în Joseph Dan, *The Early Kabbalah*, New York, Paulist Press, 1986.

[18] Concepţia conform căreia răul vine din nord nu este nouă în iudaism. Nordul are valenţe magice în majoritatea religiilor. Şi în budismul tibetan sursa învăţăturilor secrete este un nord mitic, mai mult sau mai puţin imaginar (Alexandra David-Neel, în *Tainele învăţăturilor tibetane*, idem).

[19] Legătura cu simbolistica focului nu este nici ea întâmplătoare.

[20] *Zohar* 3:76b-77a, citat de Raphael Patai în *The Hebrew Goddess*, ed. 3, New York: KTAV Publishing House, 1978.

[21] Citat de Daniel Matt, *Zohar: The Book of the Enlightment*, New York - Ramsey - Toronto, 1983.

[22] Moses Cordovero, *Pardes Rimmonim* (*Livada de Rodii*), citat de Raphael Patai în *The Hebrew Goddess*, idem.

[23] *Zohar* 3:19a, citat de Raphael Patai în *The Hebrew Goddess*, idem.

[24] *Zohar* 3:69a, citat de Raphael Patai în *The Hebrew Goddess*, idem.

[25] Ira Chernus, *Mysticism în Rabbinic Judaism*, Studies in the history of *Midrash*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1982, p. 1.

[26] Înţelepţii evrei ale căror afirmaţii sunt citate în *Mishna* se numesc *tannaim*, iar epoca în care s-a dezvoltat *Mishna* este cunoscută sub numele de epoca *tannaică*. Termenul de *tanna* a fost iniţial aplicat funcţionarilor din academiile talmudice de mai târziu, a căror sarcină era memorarea şi recitarea tradiţiilor orale din epoca *tannaică*. Prin extindere, s-a aplicat rabinilor ale căror opinii formează *Mishna* şi lucrările contemporane ei. Învăţăturile rabinilor *tannaim* care nu au fost incluse în *Mishna* au fost numite *baraita*. Printre acestea se numără *Midrash*-ul *tannaitic* (sau halakhic), care urmăreşte textul *Torei*, în special în ceea ce priveşte secţiunile referitoare la lege (după prof. Eliezer Segal, Universitatea Calgary).

[27] Ira Chernus, *Mysticism în Rabbinic Judaism*, Studies in the history of *Midrash*, idem, p. 1.

[28]

Citând diverse surse, Ira Chernus plasează această scriere în secolul al VIII-lea (Ira Chernus, *Mysticism în Rabbinic*

Judaism, Studies in the history of *Midrash*, idem; ambele citate se află la p. 2).

[29] Despre care Gershom Scholem spune „Astfel, Rabi Akiba, personaj central în lumea iudaismului rabinic, este în acelaşi timp reprezentantul legitim al unui misticism (acceptat) în graniţele acestuia" (Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, idem, p. 53).

[30] *Exod* 20:19.

[31] *Deuteronom* 4:36.

[32] *Exod* 20:18.

[33] *Psalmi* 29:7.

[34] Citat de Ira Chernus, în *Mysticism în Rabbinic Judaism*, Studies in the history of *Midrash*, idem, p. 3.

[35] Citat de Ira Chernus, în *Mysticism în Rabbinic Judaism*, Studies in the history of *Midrash*, idem, p. 4.

[36] Deşi, după Scholem, elementul magic, puternic în literatura de tip *hekhalot*, a scăzut în scrierile ulterioare (Gershom Scholem, *Kabbalah*, idem).

[37] Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem.

[38] Isaac Luria, *Sefer ha-Kavanot*, Veneţia, 1620, citat în Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem, p. 75.

[39] Citat de Ira Chernus, *Mysticism în Rabbinic Judaism*, Studies in the history of *Midrash*, idem, p. 42.

[40] Transformarea lui Moise prin foc este o temă predilectă a textelor kabbalistice, după cum arată Ioan Petru Culianu în *Experienţe ale extazului*, Editura Nemira, Bucureşti, 1998.

[41] Citat de Ira Chernus, *Mysticism în Rabbinic Judaism*, Studies in the history of *Midrash*, idem, p. 10.

[42] Ira Chernus, *Mysticism în Rabbinic Judaism*, Studies in the history of *Midrash*, idem, p. 9.

[43] Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

[44] Mircea Eliade, *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*, Spring Publishing, 1994, p. 131.

[45] *Exod* 20:19.

[46] Prima menţiune a acestei teorii aparţine lui Rabi Joshua b. Levi, amora din Palestina, la începutul secolului al III-lea, dar pare preluată de acesta dintr-o tradiţie orală mai veche.

[47] Cu alte cuvinte, israeliţii nu auzit, de fapt, nimic!

[48] Gershom Scholem, *Jewish Theology Today*, în *Jewish Tradition and Its Relevance to Contemporary Life*, p. 4.

[49] Conform lui Silviu Lupaşcu, *Sfinţi Ascunşi, Călăuzitori de Măgari*, idem.

[50] Este uşor de recunoscut aici simbolistica din legenda Graalului. Întrebarea justă face ca natura uscată să prindă viaţă.

[51] Conform lui Ira Chernus, *Mysticism în Rabbinic Judaism*, Studies in the history of *Midrash*, idem, p. 49.

[52] *Mishna Avot* 2:10, citată de Ira Chernus, în *Mysticism în Rabbinic Judaism*, Studies in the history of *Midrash*, idem, p. 49.

[53] *III Enoch* 15:1, citat de Ira Chernus, *Mysticism în Rabbinic Judaism*, Studies in the history of *Midrash*, idem, p. 7.

[54] *Hekhalot Zutarti*, citat de Ira Chernus, *Mysticism în Rabbinic Judaism*, Studies in the history of *Midrash*, idem, p. 6.

[55] Silviu Lupaşcu citează *Berachot* 56b, *Ta'anit* I, 4, 64b, *Baba Mezia* 58b etc. (*Sfinţi Ascunşi, Călăuzitori de Măgari*, idem).

[56] Silviu Lupaşcu, *Sfinţi Ascunşi, Călăuzitori de Măgari*, idem.

[57] Simbolismul focului este astfel extins, în mod paradoxal, la zăpadă, care poate, aşadar, „să ardă".

[58] După cum a rezultat în urma cercetărilor lui Gershom Scholem, se pare că prima analiză kabbalistică a textului i-a aparţinut lui Moses de Leon, care ar fi scris o carte cu acest titlu înainte de 1290, care apoi s-a pierdut (Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem).

[59] Explicaţia îi aparţine lui Moshe Idel, fiind predată în cadrul cursului *Primordial Wisdom: Philosophers' Quest*, la Universitatea Ebraică Ierusalim, în 1991.

[60] Moshe Idel, *Primordial Light: Ecstatic's Quest*, curs, Universitatea Ebraică Ierusalim, 1991.

[61] Citat aproximativ dintr-un text în manuscris, al unui autor necunoscut, analizat de Moshe Idel în cursul menţionat mai sus.

[62] Moshe Idel subliniază faptul că, întrucât în procesul de unire cu Shekhinah este vorba de aspectul feminin al lui Dumnezeu, limbajul dorinţei („strălucirea dulce" etc.) dă experienţei tonuri

erotice (Moshe Idel, *Cabala ed Erotismo, Metafore e pratiche sessuali nella Kabbalah*, Mimesis, Milano, 1996).

63 Idel remarca prezenţa unei influenţe a misticismului creştin neoplatonic şi chiar păgân (Moshe Idel, *The Primordial Light*, curs, Universitatea Ebraică Ierusalim, 1991).

64 Imaginea se regăseşte în *Torah* (*Exod* 34:35), unde se spune: „fiii lui Israel vedeau faţa lui Moise, că pielea feţei lui Moise strălucea".

65 În aceeaşi linie se înscriu seducerea lui Adam de către Lilith, cele o mie de neveste ale lui Solomon, văzute ca manifestări ale puterilor demonice folosite ocult de împărat, şi relaţia fizică a lui Balaam cu măgarul său.

66 Ioan Petru Culianu, *Experienţe ale extazului*, idem.

67 Atât în *Experienţe ale extazului*, cât şi în *Călătorii în lumea de dincolo*, idem.

68 Este ciudat faptul că această explicaţie se referă la toţi cei trei mistici, dat fiind că Elisha se găseşte astfel în poziţia de a i se fi permis de fapt DOUĂ greşeli (Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, idem).

69 Aşa cum subliniază Ioan Petru Culianu în *Experienţe ale extazului*, apa şi focul constituie cele două mari primejdii care îl pândesc pe orice mistic în drumul său spre Tronul Gloriei.

70 În literatura mistică, Egiptul este adesea considerat un tip al tărâmului demonic.

71 Ceea ce, în viziunea lui Moshe Idel, dă ritualului iudaic o valoare sacramentală absentă din alte forme de Kabbalah şi din concepţia lui Maimonide (Moshe Idel, *Pardes: From Sefirot to Demonology*, curs, Universitatea Ebraică Ierusalim, 1991).

72 Moshe Idel, *Mesianism şi mistică*, Editura Hasefer, Bucureşti, 1996.

73 Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, Schoken Books, New York, 1971.

74 Moshe Idel, *Mesianism şi mistică*, idem.

75 Aparent, Shabbatai Zvi suferea, printre altele, de tulburări mintale maniaco-depresive.

[76] Este vorba, în mod special, de teoria kabbalistică a răului reprezentată prin concepţia necesităţii coborârii misticului în *Sitra Ahra*, pentru a elibera din *klippot*-uri scânteile divine. Astfel apare noua viziune mesianică, ce propunea ideea necesităţii cunoaşterii răului înainte de a vedea binele.

[77] Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, idem, p. 171, citându-l pe Joseph Flavius.

[78] Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, idem.

9. MAGIA LITEREI ŞI MAGIA NUMĂRULUI

Reality is a question of realizing how real the world is already; Time is Eternity, ultimate and immovable; everyone's an angel. It's Heaven's mystery of changing perfection: absolutely, Eternity changes!

Allen Ginsberg,
The Terms in Which I Think of Reality

S-a spus despre Kabbalah că este o doctrină teoretică mai degrabă decât practică[1]. Totuşi, autorii textelor mistice care formează Kabbalah menţionează foarte clar faptul că, pentru necunoscători, pericolul vine tocmai din posibilitatea folosirii incoerente a reţetelor practice conţinute acolo. Concepţia kabbaliştilor conform căreia, prin manipularea ordinii literelor, se pot dezvălui, în anumite circumstanţe, secretele *Torei*, nu este o teorie abstractă, ci o practică curentă[2]. Teama că prin greşirea unei litere a *Torei* se poate distruge lumea nu este una de natură teoretică. Nici posibilitatea de a da naştere unui Golem nu pare să se oprească la nivel teoretic, chiar dacă această capacitate umană de creaţie nu este demonstrată printr-un experiment ştiinţific. Este vorba, până la urmă, de elementele de magie pe care în anumite perioade istorice religia iudaică le-a acceptat şi, într-o anumită măsură, le-a îmbrăţişat. O dovadă o constituie menţionarea în însuşi *Talmudul*, a cărui autoritate este indiscutabilă, a poveştii celor doi rabini care în fiecare ajun de Shabbat îşi creau prin metode secrete un viţel pe trei sferturi crescut, pe care îl mâncau (*Talmud* 6, *Sanhedrin* 65b).

În mod paradoxal, aspectele practice ale Kabbalei au fost puse în lumină de analizele lui Gershom Scholem; deşi acesta a văzut în Kabbalah un *corpus* de învăţături mai

degrabă teoretice. În interpretarea lui Scholem[3], procesul pe care kabbaliştii l-au descris ca o emanare a energiei şi luminii divine este, de asemenea, caracterizat de aceştia ca o dez-văluire a cuvântului divin. Paralelismul dintre cele două forme esenţiale ale simbolismului kabbalistic este perfect. Kabbaliştii vorbesc de atribute şi sfere de lumină, dar în acelaşi context vorbesc de nume divine şi de literele din care acestea sunt compuse. Aceste două tipuri de descriere apar permanent împreună. Lumea secretă a divinităţii este una a sunetului, a limbajului, a numelor care se reveleazăă după o lege proprie. Elementele limbajului divin, literele ce compun textul sacru, nu sunt numai mijloace convenţionale de comunicare. Fiecare dintre ele reprezintă o concentrare de energie şi exprimă o bogăţie de sensuri care nu poate fi redată în întregime prin limbajul uman. Revelarea acestor sensuri şi, prin intermediul lor, a măreţiei divine, depinde, aşadar, de capacitatea misticului de a descătuşa energia ascunsă.

Într-o analiză mai recentă, rabinul Aryeh Kaplan[4] a propus, la rândul lui, o împărţire a Kabbalei în trei categorii: teoretică, meditativă şi practică. Kabbalah teoretică s-ar ocupa cu dinamica felului în care Dumnezeu îşi revelează fiinţa divină prin diversele canale ale divinităţii (Sefirot) şi prin diversele niveluri ale realităţii (Atzilut, Beriyah, Yetsirah şi Asiyah). Kabbalah meditativă ar fi preocupată de unirea cu Dumnezeu prin intermediul acestor canale şi lumi. Kabbalah practică, mai controversată, s-ar axa pe permutarea numelor mistice divine în scopuri magice. Kaplan identifică sursa acesteia în Kabbalah lurianică, în conceptul de *Kavanah*, intenţia mistică şi meditaţia care însoţesc actul împlinirii. Fapta propriu-zisă este văzută ca trup, iar *Kavanah* mistică – drept suflet al acţiunii în împlinire, căci, „dacă cineva împlineşte actul sacru fără dreaptă intenţie, atunci totul e trup fără suflet" – citează, la rândul lui, Gershom Scholem[5], din *Shulhan Aruch*, cartea lui Isaac Luria. Deşi conceptul în sine apare mai devreme, fiind menţionat în trecere în *Zohar*, Luria pare să fi fost cel care l-a integrat într-un sistem coerent. Propunând practici

meditative asociate fiecărui aspect al vieţii şi fiecărei activităţi umane, Luria a dezvoltat ideea unei stări de meditaţie permanentă[6]. Rugăciunea formală, în care fiecare cuvânt avea o semnificaţie kabbalistică, era văzută ca un *sumum* al întregului set de asemenea meditaţii.

În expresia lui Scholem, *Kavanah* desemna aspectul divinităţii vizibil în fiecare demers concret prescris de ritual, iar totalitatea demersurilor constituia mişcarea simbolizată de rit. Acţiunea exterioară se transforma astfel într-o mişcare mistică a voinţei omeneşti de a se conforma voinţei divine. *Kavanah* devenea în aceste circumstanţe un instrument mistic prin care fiecare acţiune de cult a iniţiatului era transformată într-un mister. Cum în nici una dintre scrierile mistice nu apare o descriere concretă a fazelor acestei practici, Moshe Idel[7] concluzionează că probabil este vorba de un proces de de-automatizare, prin care fiecare cuvânt al rugăciunii trebuie rostit într-o manieră bine definită şi punctuală. În mistica extatică pe care a practicat-o, Abraham Abulafia a propus recitarea literelor cu intonaţie melodică, sau, cu alte cuvinte, reducerea materialului lingvistic la elementele primare, considerate monade absolute. În acest fel limbajul clasic se transforma într-o serie de sunete magice, care putea avea ca scop intrinsec reîntoarcerea la limba primordială.

Prin *Kavanah* misticul se ridică de la cele mai de jos domenii până la cele mai înalte culmi, prin concentrarea asupra Sefirot-urilor şi relaţiilor dintre ele. Cele zece Sefirot-uri sunt exprimate mistic prin combinarea corectă a literelor care le reprezintă pe fiecare dintre ele. Iniţial, relaţia dintre simbol şi simbolizat era echilibrată, fiecărei Sefira corespunzându-i un anumit cuvânt. Ulterior însă a intervenit concepţia unei ordini prioritare. *Sefer Yetsirah* a propus ca nume suprem al lui Dumnezeu YHVH şi a menţionat că cele şase combinaţii primare ale acestuia „pecetluiesc lumea". Văzute ca „lumini divine", cele zece Sefirot-uri sunt contemplate din punctul de

vedere al calităţii, numărului şi numelui, pentru a creşte

antrenamentul intelectului şi imaginaţiei în vederea cufundării

în emanaţiile superioare ale realităţii divine, culminând cu *Ein Sof*. Prin permutarea corectă a literelor şi numelor, se obţine concentrarea şi trezirea mistică. Practica se completează prin vizualizarea Sefirot-urilor sau, în unele variante ale Kabbalei, în care acest lucru este interzis în mod expres, prin vizualizarea culorii asociate fiecărei Sefira. Evident, această vizualizare are ca obiect literele numelor divine asociate Sefirot-urilor, în calitatea lor de simboluri. Se poate presupune că acest proces de vizualizare permitea înălţarea facultăţii imaginative a kabbalistului la un nivel ontologic superior, de unde putea determina coborârea divinităţii pe pământ. Procesul inducea o stare de conştienţă paranormală, cu putere teurgică.

Un kabbalist ca Yohanan Alemanno considera Sefirot-urile o suprastructură mai mult sau mai puţin mecanică, perfect manipulabilă de către un magician abil. Literele şi numele divine folosite în rugăciune îşi schimbă astfel semnificaţia şi, dintr-un canal de explorare a proceselor divine, devin componentele şi instrumentele unei practici. Ele nu mai reprezintă un *modus cognoscendi*, ci un *modus operandi*[8]. Pornind de la relaţia existentă între fiecare Sefira, o literă, un nume divin şi o anumită expresie, Alemanno era convins că este posibil ca, prin cuvinte adecvate, să determine manifestarea unei anumite Sefira, pentru a obţine efectele dorite asupra lumii. Aşadar, are loc o trecere de la simpla contemplare a armoniei divine la folosirea cunoaşterii mecanismelor celeste în scopuri practice, şi, respectiv, de la simbolismul kabbalistic la un limbaj magic.

Prin teoria conform căreia variaţia vocalizării permite interpretarea unei expresii în diverse moduri, Yakov ben Sheshet a deschis calea unei exegeze libere a textului sacru: în funcţie de diversele vocalizări, orice noţiune kabbalistică poate fi asociată fiecăruia dintre numele divine şi fiecărei Sefira. O tehnică specială, identificată, cu mici variaţii, de către Moshe Idel[9] la mai mulţi autori kabbalistici, consta în vocalizarea cuvântului *Devareka* pentru a vizualiza literele Tetragrammatonului în cerc (sau sferă) de culoarea roşu ca focul. Cercul consta într-o

diagramă în interiorul căreia apăreau trei cercuri concentrice, fiecare reprezentând o Sefira, al cărei nume era scris pe cercul respectiv. În dreptul numelui era indicată culoarea corespunzătoare şi un Tetragrammaton vocalizat[10]. Imaginea rezultată era mai mult decât un simplu desen – era o configuraţie antropomorfică simbolizând un aspect al tărâmului divin. Astfel de instrucţiuni detaliate dovedesc o evoluţie îndelungată, dezvoltată de fiecare generaţie de kabbalişti, a unor aplicaţii practice, de implicare a macrocosmosului. De aici şi necesitatea păstrării secretului, prin transmiterea orală numai către iniţiaţi.

Scopul eminamente teurgic al *Kavanot* era ca, prin combinarea Numelor Divine şi Gematrie, dar şi prin vizualizarea culorilor, în complexe tehnici combinatorii şi de permutare, să-l eleveze pe mistic în universurile superioare, pentru a-i permite să participe la *Tikkun Olam*. Sursa acestei concepţii este identificată de Scholem în *Zohar*, unde apare o descriere a celor patru funcţii consecutive ale rugăciunii: purificarea şi desăvârşirea omului prin acţiunea sacră; implicarea lumii naturale a creaţiei, care, dacă s-ar putea exprima prin limbaj, ar intona imnuri alături de oameni; ajungerea la lumea rânduielilor îngereşti şi participarea la procesul de *Tikkun* al Numelui Divin în care se află lumea sefirotică[11]. Unificarea literelor Numelui Divin, YHVH, era privită într-un paralelism perfect cu unificarea a tot ceea ce există, în procesul de restaurare a armoniei originare. Aceste unificări, la rândul lor expresii ale unificării omului cu divinitatea, au fost numite *Yechidim*. În plan concret, au fost propuse o serie întreagă de *Yechidim* bazate pe manipularea literelor diverselor Nume Divine. Uneori erau combinate chiar două sau mai multe dintre aceste nume, anagramându-se consoanele şi variindu-se vocalizarea. Mai mult chiar, o veche concepţie ebraică, preluată de kabbalişti din literatura mistică de tip *Hekhalot*, spunea că fiecare literă a Numelui Divin este în sine un nume divin[12], prin vocalizare.

Folosirea literelor se făcea la nivel cosmologic şi teologic, într-un sistem complex de pronunţii şi meditaţii. Eleazar din

Worms a publicat în *Sefer ha-Shem* (*Cartea Numelui*) un tabel combinatoriu al literelor numelor divine – dovadă a unei îndelungi practici –, care a devenit model pentru mulţi mistici extatici ulteriori. În aceeaşi epocă, un autor necunoscut[13] scria în *Sefer ha-Hayim* (*Cartea Vieţii*) că e suficient să pronunţi numele divine sau pe cele ale îngerilor pentru a obţine ce doreşti sau pentru a primi informaţii despre lucruri secrete: Sfântul Duh ţi le va revela. La rândul lui, Eleazar era convins că în starea de transă indusă prin pronunţarea numelor divine poate obţine revelarea unor evenimente viitoare. Totuşi, aşa cum remarca Moshe Idel[14], nu era vorba de simpla pronunţie a unor combinaţii elaborate după o schemă prestabilită, ci de o componentă a practicii mistice, care, alături de meditaţii, mişcări ale corpului, controlul respiraţiei etc., avea menirea de a implica facultăţile mintale, creând o anumită stare psihică. De aici şi pericolul care îl pândea pe mistic în cursul experienţei sale – subliniat de Abraham Abulafia, la rândul lui autor al unui tabel[15], constituit ca model pentru recitarea tuturor celor douăzeci şi două de litere ale alfabetului, în combinaţie cu Tetragrammatonul – ca, în lipsa unei pregătiri şi a unui control adecvat, elementele sublime întâlnite să-l dezechilibreze. Dacă nu stăpâneşte tehnica, spune şi contemporanul lui Eleazar din Worms, Moshe din Taku[16], după pronunţarea numelui divin căutătorul se întoarce la starea iniţială de confuzie a raţiunii. La rândul lui, Moses Cordovero considera în *Pardes Rimmonim*[17] că această tehnică era menită a determina *unio mystica* prin atragerea divinităţii în jos, concepţie care se regăseşte în magia hermetică renascentistă.

După Kaplan, cum Numele Divine reflectă forţe spirituale, cu corespondenţe în psihicul uman, efectul acestor *Yechidim* în elevarea stării de conştienţă a misticului poate fi dramatic[18]. În acest context, devine evidentă şi valenţa magică a acestei tehnici mistice: prin ascensiunea în planul Sefirot-urilor, misticul le poate influenţa. Pentru exemplificarea felului în care poate avea loc ridicarea mistică prin *Yechad*, Kaplan[19] spune:

„Sufletul inferior (*Nefesh*) se află în Universul *Asiyah*, care este asociat numelui divin Adonai («Domnul meu», numele divin asociat cu Sefira *Malkhut*). De aceea misticul trebuie să mediteze la numele Adonai (ADNY), legându-l de numele YHVH (asociat cu Sefira *Tiferet*) în Universul *Asiyah*. Apoi trebuie să unească acest nume cu Ehyeh (AHYH, «Eu sunt», asociat cu Sefira *Keter*) în Universul *Asiyah*. După aceea trebuie să mediteze la acesta, ridicând numele Ehyeh din *Asiyah* şi legându-l de Adonai din *Yetsirah*. Adonai din *Yetsirah* trebuie apoi legat de YHVH din *Yetsirah*. În acest fel, misticul merge pas cu pas, până când ajunge la Ehyeh din *Atzilut*. În final el trebuie să unească Ehyeh din *Atzilut* cu cel mai înalt nivel, care este *Ein Sof*". Tema urcării pas cu pas prin planurile succesive ale conştienţei nu este exclusiv iudaică. Ea apare şi în gnosticism şi în hermetismul epocii elenistice, care au influenţat, fără îndoială, evoluţia Kabbalei. De altfel, de aici s-a dezvoltat ulterior tradiţia hermetică non-iudaică ce a dat naştere ocultismului modern. Spre deosebire însă de celelalte modele de acest tip, ocupate cu negarea lumii şi transcendenţa personală, Kabbalah a urmărit permanent repararea lumii în totalitatea ei.

Dacă *Tikkun Olam* are un aspect pozitiv, legat de restabilirea dreptei legături a lucrurilor în adevărata lor unitate, procesul are şi un aspect negativ, pentru care Kabbalah lurianică foloseşte termenul *Berur* (textual „selecţie"). *Berur* este separarea şi eliminarea forţelor demonice, a celeilalte părţi (*Sitra Ahra*). Conform teoriei lurianice a ritualului, *Torah* intenţionează să provoace în permanenţă o respingere şi o eliminare progresivă a *Sitra Ahra*, care acum este amestecată în interiorul tuturor lucrurilor şi ameninţă să le distrugă dinăuntru. De aceea, ritualul *Kavanah* avertizează asupra pericolelor şi abisurilor pe care le poate întâlni misticul în drumul său. Din această perspectivă, încheierea rugăciunii de dimineaţă, când iniţiatul se arunca la pământ, constituia o întreprindere care putea să-i pericliteze viaţa. După ce atingea culmea fervorii şi se simţea inclus în numele divin pe care şi-a

„unit", misticul trebuia să se arunce printr-un salt în *Sitra Ahra*, spre a elibera de acolo „scânteile sfinte" închise în *klippot*. „Doar Tzaddik-ul desăvârşit poate împlini această meditaţie, deoarece, conform meritelor lui, este demn să coboare şi să întreprindă acele selecţii în Klippot, tărâmurile «celeilalte părţi», chiar împotriva voinţei lor. În caz contrar, se poate întâmpla ca atunci când îşi pune sufletul în joc şi şi-l trimite jos, în Klippot, nu doar să nu poată scoate sufletele căzute acolo, ci să-i rămână propriul suflet pe acele tărâmuri."[20]

Dată fiind importanţa numelor lui Dumnezeu, tradiţia kabbalistică cerea ca ele să fie predate de la maestru la discipol printr-un ritual iniţiatic special. Cum rostirea numelor divine poate fi suficientă pentru un act creator în aceeaşi măsură ca şi pentru un act de distrugere, această predare era exclusiv orală. Tradiţia era probabil mai veche, dar kabbaliştii au fost primii care au menţionat-o în scris. Eleazar din Worms descrie o astfel de iniţiere, subliniind faptul că era necesar ca înaintea lecţiei cei doi să se scufunde într-o apă curgătoare de patruzeci de picioare şi să se spele, iar procesul propriu-zis al predării să aibă loc peste apă (cu privirea spre apă). Un alt rit teurgic, „îmbrăcarea numelui", constând din confecţionarea, după o anumită reţetă, a unei mantale fizice cu valenţe magice, care dădea adeptului o putere irezistibilă şi a cărei îmbrăcare trebuia însoţită de invocarea îngerilor aferenţi, era şi el strict legat de prezenţa apei. Simbolistica apei a fost probabil preluată din misticismul de tip *Merkabah*. Privită însă din această perspectivă, ea îşi pierde calitatea de pericol şi devine creatoare, tot aşa cum, în povestea celor doi rabini care studiază „Opera Carului", în loc să ardă copacii, focul îi face să cânte.

Moshe Idel[21] vorbeşte despre o „teurgie captativă" în misticismul iudaic. Legată de conceptul de *Shekhinah* şi, respectiv, de efortul de a readuce şi permanentiza prezenţa lui Dumnezeu în lume şi în Comunitatea lui Israel, prin

co participare umano-divină; această teurgie îşi are sursa în
Cartea ebraică a lui Enoch. Aici apare o interesantă descriere

a artei magice pe care îngerii Uzza, Azza şi Azziel au transmis-o oamenilor, pentru ca aceştia să poată atrage forţele cereşti pe pământ şi să le folosească. La rândul lui, Metatron este considerat un susţinător al folosirii tehnicilor magice în scopul declarat al revelării în faţa omului a secretelor lumilor inferioare şi superioare şi a misterelor cunoaşterii. Deşi este vorba de un fel de idolatrie, tehnica pare să fi fost considerată eficace, ba chiar există şi descrierea unui instrument folosit în acest scop. Este posibil ca, după acelaşi model, prin construcţia sa şi prin serviciul religios ţinut în interior, Templul să fi servit pentru atragerea şi permanentizarea *Shekhinah* în mijlocul Comunităţii lui Israel.

Coborârea divinităţii era concepută ca parte din procesul revelării secretului *Torei*. Nu întâmplător ritualul avea loc între cei doi heruvimi, care simbolizau uniunea perfectă (inclusiv sexuală) şi voinţa lui Dumnezeu, în absenţa căreia rămâneau separaţi, dar şi participarea umană dinamică la activitatea divină. Este vorba de o determinare a revelaţiei prin tehnici magice. După dispariţia Templului, plecând de la concepţia conform căreia omul, creat după chipul şi asemănarea Domnului, este un microcosmos, s-a născut ideea copiei umane ca potenţial înlocuitor al heruvimilor. Kabbalah a exploatat această posibilitate prin ritualurile mistico-magice de pregătire a misticului în vederea uniunii cu Dumnezeu, atât din punct de vedere fizic, cât şi psihic. Numai omul perfect poate deveni captatorul potenţelor divine, prin atragerea *Shekhinah*[22]. În cuvintele lui Moses de Leon, omul trebuie să devină un tron pe care să se poată aşeza un alt tron, superior. Astfel poate primi influxul divin pentru a participa la repararea teurgică a Sefirot-urilor. Iosef Gikatilla considera că oricare dintre membrele omului poate deveni un tron pentru entitatea celestă căreia îi corespunde, dacă misticul se purifică şi respectă preceptele. După Abraham ben Eliezer ha-Levi, în urma unei vieţi religioase perfecte carnea misticului devine transparentă, putând astfel să primească Sefirot-urile. Această viziune religioasă nu exclude deloc tehnicile magice,

ci le includea în acelaşi scop – al atragerii forţelor divine. Ritualul rugăciunii se completa cu folosirea numelor divine pentru a permanentiza prezenţa lui Dumnezeu, o dată captată. În acest fel misticul devenea un membru al *Shekhinah*.

O altă aplicabilitate a acestui tip de Kabbalah practică, magică şi captativă este identificată de Moshe Idel[23] într-o ramură kabbalistică dezvoltată după persecuţiile antievreieşti din Spania anului 1391, ce a cunoscut apogeul într-o serie de scrieri apărute înaintea expulzării din 1492, dintre care cea mai cunoscută este *Sefer ha-Malakh ha-Meshiv*. Aici kabbaliştii asigură explicit, pentru prima oară, că este posibilă producerea venirii lui Mesia prin intermediul unei acţiuni magice capabile să frângă cursul istoriei şi să provoace o schimbare radicală în ordinea naturală. În această carte misticul nu se consideră autor al concepţiilor expuse, ci doar un instrument prin care se transmite lumii revelaţia pe care a avut-o. O caracteristică specială a acestui tip de Kabbalah este prezenţa magiei demonice, care culminează cu demonizarea creştinismului (într-un *feed-back* perfect simetric cu demonizarea creştină a iudaismului), dar şi a filosofiei şi ştiinţei Evului Mediu, ai căror reprezentanţi erau văzuţi ca întrupări ale Satanei. Aceşti kabbalişti urmăreau reinstaurarea unui iudaism pur atât din punct de vedere cultural, cât şi ştiinţific, considerând că apropierea erei mesianice autoriza dezvăluirea tuturor secretelor ocultate după exilare[24]. Calea mistică era pentru ei un canal prin care primeau reţete magice pentru înfrângerea creştinismului. Revelaţia Celui de Sus făcea să coboare o magie superioară, indispensabilă neutralizării forţelor răului şi venirii mântuirii. Şi pentru ei magia constituia deci un mijloc de separare de *Sitra Ahra*. Diferenţa faţă de alte abordări kabbalistice constă în faptul că aici participanţii la războiul apocaliptic nu sunt oameni, ci înseşi forţele răului. Ideea centrală a acestei viziuni era că era mesianică a sosit, iar pentru întrupare nu era nevoie decât de doborârea acestora prin jurăminte rostite în ceremonii prestabilite şi prin diverse alte tehnici magice. La fel ca în cazul misticii clasice,

chiar şi acest efort magic era colectiv şi avea o clară dimensiune etică. Aparent, acest tip de magie a fost în mare măsură abandonat după expulzarea din Spania[25].

Spre deosebire de alte circumstanţe, în cazurile descrise până aici tehnicile magice erau folosite pentru a permite misticului participarea la activitatea divină şi, respectiv, unirea cu Dumnezeu. Fie că era vorba de combinarea şi permutarea literelor şi numelor divine, sau chiar de instrumente, scopul acţiunii era exclusiv religios. Se poate spune că tehnica principală a acestei „teurgii captative" era lectura magică a *Torei*. În fond, să nu uităm că, aşa cum arătam într-un capitol anterior, *Torah* constituie baza existenţei universului, iar actualizarea ei pune ordine în haos. Cum cele zece porunci sunt văzute ca o manifestare a celor zece aspecte ale divinităţii, este evident că prin ele – şi, implicit, prin cei drepţi, care le respectă – este susţinută lumea.

9.1. METODE: *GEMATRIA*, *TEMURAH* ŞI *NOTARIKON*

> *If one hides one's talent under a bushel, one must be careful to point out to everyone the exact bushel under which it is hidden!*
>
> Hector Hugh Munro

În acest punct al cercetării devine necesară o trecere în revistă a principalelor metode de lectură magică a *Torei*. În analiza sa asupra evoluţiei gândirii şi, implicit, a misticii iudaice, Moshe Idel[26] vorbeşte despre un proces de arcanizare, arătând că, deşi iniţial iudaismul a fost o religie exoterică, de-a lungul timpului a adoptat unele dintre cele mai complexe expresii ezoterice cunoscute în domeniul religiei. Această permanentă pendulare între exo- şi esoteric a dat naştere la forme de gândire adesea divergente, dar întotdeauna profunde. Deşi a contribuit la naşterea unor noi forme de conceptualizare a textului sacru, procesul de arcanizare a

determinat, în acelaşi timp, şi apariţia, pentru prima dată, a unui tratament sistematic al modurilor de interpretare a acestuia. Aşa s-a dezvoltat o hermeutică sistematică, destinată a demonstra legătura noilor variante de literatură interpretativă cu cele anterioare, devenite tradiţionale.

Privită din această perspectivă, interpretarea numerică a textului canonic este metoda hermeneutică cea mai intratextuală, fiindcă porneşte de la presupunerea că, prin intermediul corespondenţelor numerice ascunse dintre elementele sale, textul se explică pe sine însuşi. Spre deosebire de abordările narative, capabile să dea textelor vechi sensuri noi, abordările numerice au avut adesea rolul de a întări unicitatea textului sacru, revelând, prin dezvăluirea acestor afinităţi, înţelepciunea divină.

S-a spus că exegeza numerică ebraică este preluată din speculaţiile pitagoreice. Totuşi, aşa cum subliniază Idel[27], în cazul iudaismului interesul misticului nu se oprea asupra aspectului matematic, care urmărea valoarea numerică a literei în sine, ci mergea mai departe, până la cel semantic, care urmărea afinitatea cuvintelor cu aceeaşi valoare numerică. Aşadar, scopul primar al gematriei era comparaţia valorilor semantice, şi nu a valenţelor numerice ale cuvintelor. Un al doilea scop al exerciţiului numerologic era ca prin transformarea cuvintelor în cifre să se obţină informaţii, aşa cum s-a întâmplat într-un text vechi, unde, pornind de la o frază biblică, au fost căutate dimensiunile trupului divin.

Deşi Gematria nu a fost o invenţie kabbalistică, fiind moştenită din misticismul iudaic mult mai vechi, o primă definiţie a acestei tehnici apare la Eleazar din Worms[28]: „*Gay* înseamnă în limba greacă număr, iar *matrya* – înţelepciune. Sau altă interpretare: *gay* reprezintă o vale, iar *matrya* reprezintă munţii, aşadar, dacă arunci munţii în vale, cele două vor fi egale. Aşa trebuie să faci şi cu *Torah* ca să afli ce au spus înţelepţii, ori în *Midrash* sau în *Talmud*, prin intermediul

Gematriei sau al alegoriei… Dar nu trebuie să te axezi prea
tare pe Gematria – fiindcă şi elevii o fac –, sau oamenii vor

râde de tine". Pe baza unei echivalenţe numerice între „Elohim" şi „tron", dar şi „judecată", Eleazar demonstrează prin Gematria de ce acest nume divin este asociat cu Sefira *Din*. Ideea acestei corespondenţe nu este nouă şi, indiferent dacă Eleazar a fost primul care a făcut demonstraţia sau doar a preluat-o, ea constituie un exemplu al folosirii Gematriei pentru a sublinia relaţia dintre elemente ale aceluiaşi sistem conceptual printr-o strategie intracorporală. Prin referirea la clovni kabbalistul subliniază necesitatea unei abordări conservatoare şi atente a acestei tehnici. Aceasta nu înseamnă totuşi că prin aplicarea Gematriei nu se poate ajunge la apariţia unor concepţii noi. Prin alăturarea, pe baza echivalenţei numerice, a unor elemente între care nu există o legătură vizibilă, se pot naşte conexiuni neaşteptate, dar în acelaşi timp acceptabile din punctul de vedere al cadrului conservator.

La fel de bine se poate însă ca, prin intermediul gematriei, să se altereze sensul ascuns al textului, prin transformarea aluziei în versuri într-o problemă pernicioasă, aşa cum subliniază Nahmanide[29]. Conştient de posibilitatea ca prin această tehnică să se ajungă la aberaţii (nu doar religioase), Nahmanide este şi el adeptul unei gematrii conservatoare, care să nu genereze idei noi. Pentru el, calculul numeric funcţionează mai mult ca o mnemotehnică, prin care se păstrează secretele *Torei* orale transmise de Dumnezeu lui Moise pe Muntele Sinai.

La polul opus se află Abraham Abulafia, care oferă metodelor numerice o aplicabilitate mult mai radicală, folosind diverse mijloace de deconstrucţie a textului înainte de a-l reconstrui, dând naştere unor sensuri complet noi printr-o abordare intercorporală. Numerologia poate fi, aşadar, folosită atât în abordări conservatoare, cât şi radicale. Simbolismul şi alegoria sunt conservatoare din punctul de vedere al structurii textului şi radicale datorită tendinţelor intercorporale. Moshe Idel[30] arată că, dacă în cazul misticilor germani

din mişcarea *Hasidei Ashkenaz* tipul de Gematria utilizat este
radical prin faptul că elementele interpretate sunt scoase din

context, iar ordinea lor canonică este ignorată de dragul unei relaţii intratextuale, în Kabbalah extatică radicalismul se aplică ambelor metode – atât celei intratextuale, cât şi celei intercorporale. Pentru Abulafia, Gematria este mai mult decât o exegeză a textului sacru – este o formă de cunoaştere şi înţelegere a realităţii, care merge mai departe decât filosofia. Dacă pentru greci numerologia era un mijloc de a măsura natura, pentru kabbalişti ea constituia, alături de litere şi nume, un acces mai uşor şi mai direct la esenţa realităţii. Nu este vorba însă de realitatea externă, tangibilă, ci de cea conţinută în textul sacru. Această abordare porneşte de la concepţia conform căreia limbajul nu este doar un mijloc de reflectare, ci şi de înţelegere, considerându-se că informaţia conţinută în text este superioară oricărei ştiinţe naturale.

Este interesant de observat că într-o carte a lui Eleazar din Worms, *Sefer ha-Hokhmah*, sunt descrise şaptezeci şi trei de posibile interpretări ale *Bibliei*. Autorul subliniază că le-a preluat în cadrul tradiţiei ezoterice moştenite de la maestrul său, Rabi Yehuda ha-Hasid, şi menţionează că ele reprezintă cele şaptezeci şi trei de porţi ale înţelepciunii cu ajutorul cărora pot fi decodificate secretele celor cincizeci de porţi ale înţelegerii. Pentru kabbalişti metodele exegetice nu erau, aşadar, doar mijloace pentru a revela secretele ascunse într-un text, ci se constituiau, ele însele, în secrete. Deşi în fond o metodă exegetică exoterică, folosită şi în literatura rabinică, numerologia era considerată în Kabbalah a fi parte a tradiţiei ezoterice[31]. Această concepţie este firească în condiţiile în care revelarea reţetelor ocultate în text era destinată numai iniţiaţilor pregătiţi în acest scop, fiind periculoasă pentru restul lumii.

Calculul numeric nu schimbă cuvântul, ci îi îmbogăţeşte încărcătura semantică prin comparaţie cu alte cuvinte cu aceeaşi valoare numerică... Gematria păstrează, aşadar, stabilitatea textului. Cu totul alta este situaţia în cazul folosirii unei alte forme de exegeză – prin definiţie, radicală –, combinarea literelor. Ca şi Gematria şi din aceleaşi motive, şi această metodă era

considerată de kabbalişti secretă, deşi menţiuni despre ea apar în *Talmud*. Nici ea nu era văzută ca o simplă metodă exegetică, ci ca esenţă a structurii limbajului. Pentru Abraham Abulafia acest lucru era evident: *gematria tzeruf otyot = shivim leshonot* sau, în traducere, „combinarea literelor" este matematic egală cu „şaptezeci de limbi", ceea ce, să ne reamintim aici, reprezintă în concepţia kabbalistică totalitatea limbilor de pe pământ în momentul în care Moise a primit de la Dumnezeu *Torah*, pe Muntele Sinai.

Combinarea literelor cunoaşte două variante mari: *Temurah* – permutarea literelor în cadrul unui cuvânt sau înlocuirea unei litere cu alta – şi *Notarikon* (sau *tzerufei 'otyot*, în limba ebraică) – combinarea iniţialelor cuvintelor unei fraze într-un cuvânt nou, sau invers, crearea unei fraze din literele unui cuvânt. Evident că în ambele cazuri este vorba de un joc menit a facilita revelarea secretelor *Torei*. După cum arătam într-un capitol anterior, pentru kabbalişti *Torah* era împletită din litere aşezate într-o altă ordine decât adevărata lor succesiune. (Re)combinarea literelor era considerată a fi o cale spre cunoaşterea (şi chiar experimentarea) lui Dumnezeu. Pe de altă parte, însă, metoda era folosită, alături de Gematria, de către kabbaliştii extatici în scopuri mistice – pentru a determina coborârea fluxului divin. Prima menţiune de acest fel apare în secolul al XVI-lea, într-un tratat al rabinului Yehuda Albotini, dar concepţia era probabil mai veche. În această calitate a fost folosită în mistică, dar şi în magie, până în perioada hasidismului târziu.

9.2. APLICAŢII: GOLEMUL

„They chill things here with ice from hell", he said
„I might have known it". And he made a face
That showed how much of him was dead

And how much was alive and out of place.
Edwin Arlington Robinson, *Old Trails*

Aşa cum arătam în capitolele anterioare, în misticismul iudaic a existat permanent o latură magică practică. Aceasta nu s-a rezumat întotdeauna la folosirea unor tehnici de combinare şi permutare a literelor, numelor şi cifrelor, ci a inclus şi diverse forme de magie universală. Într-o carte numită *Piatra de Onix*[32], Yosef Tzaiah, kabbalist din secolul al XVI-lea, vorbeşte despre asocierea celor zece Sefirot-uri cu degetele mâinilor, într-un adevărat tratat de chiromanţie. Mai mult, pentru meditaţia asupra Sefirot-urilor el propune un sistem de pătrate magice bazat pe numerologie, în care fiecare rând reprezintă o casă şi fiecare număr – o cameră, iar misticul trece dintr-o „casă" în alta în căutarea luminilor. La rândul lui, Iosef Caro folosea tehnici magice pentru a-şi citi viitorul.

Nici scopurile practicilor magice ale kabbaliştilor nu au fost întotdeauna exclusiv religioase. Există, în misticismul iudaic în general şi în Kabbalah în special, mai multe reţete magice, conţinând indicaţii destul de exacte despre paşii ce trebuie urmaţi pentru a realiza un act creator. Deşi pe această bază s-a dezvoltat o întreagă literatură, care descrie presupuse poveşti reale despre astfel de creaţii, pentru perspectiva mistică a prezentului studiu, relevant este numai aspectul lor simbolic, tot aşa cum, în cazul alchimiei iudaice, relevantă este căutarea aurului ca întreprindere mistică, mai degrabă decât practică.

Cel mai cunoscut model de creaţie este, fără îndoială, Golemul. Reprezentarea Golemului a cunoscut de-a lungul timpului mai multe variante. Privită iniţial ca o simplă legendă, ea a fost transformată în obiect al unui ritual de iniţiere mistică ce confirmă stăpânirea de către adept a ştiinţei

ezoterice, iar ulterior a degenerat din nou într-un mit teluric, în mâna neiniţiaţilor. Gershom Scholem identifică o reproducere destul de detaliată a legendei într-o relatare apărută la începutul secolului al XIX-lea în ziarul *Zeitung fur Einsiedler* („Ziarul pentru ermiţi")[33]:

„Evreii polonezi fac, după rostirea unor rugăciuni şi ţinerea unor zile de post, chipul unui om din lut sau argilă şi dacă rostesc deasupra lui miraculosul *Shem hamephorash* (numele lui Dumnezeu) el trebuie să prindă viaţă. Ce-i drept, nu poate să vorbească, dar mai înţelege câte ceva din ce i se spune sau porunceşte. Îl numesc Golem şi se folosesc de el ca de un îngrijitor pus să facă o mulţime de treburi casnice. Numai că el nu are voie să iasă niciodată din casă. Pe fruntea lui stă scris *Emet* (adevăr); creşte de la o zi la alta, devine mai mare şi mai puternic decât ceilalţi din casă, chiar dacă, la început, fusese atât de mic. De aceea ei şterg de pe fruntea lui prima literă ca să nu rămână decât *met* (mort), după care cade, urmând a fi dizolvat, din nou, în lut. Unuia Golemul i s-a făcut atât de înalt şi el l-a lăsat să crească întruna, încât nu a mai putut să ajungă la fruntea lui. De atâta spaimă, şi-a rugat sluga să-i scoată cizmele, crezând că o să-i poată atinge fruntea când se va apleca. Aşa s-a şi întâmplat şi prima literă a fost ştearsă, însă greutatea aceea mare a lutului s-a prăbuşit peste evreu şi l-a strivit".

Paralelismul cu creaţia divină a primului om este evident. Magicianul care creează un Golem respectă întru totul reţeta biblică. Totuşi, este discutabil în ce măsură această întreprindere era, în fiecare caz, o încercare de a imita creaţia lui Dumnezeu sau, din contră, de a o concura. Concepţiile kabbalistice cu privire la acest act de creaţie variază. Deşi toate sunt de acord cu faptul că Adam a fost creat din *adama* (pământ), calitatea materiei prime este văzută în mod diferenţiat. Pentru unii exegeţi ai textului sacru nu este vorba de orice fel de pământ, ci de lutul cel mai curat şi mai fin,

34

luat din buricul pământului şi unind în el toate elementele.

Această idee o întâlnim atât în Hogada iudaică, cât şi la Filon

din Alexandria. O altă variantă[35] vorbeşte despre pământ luat din lumea întreagă, de unde şi concluzia că în Adam este cuprinsă întreaga lume.

Pe de altă parte, în *Biblie* (*Psalmi* 138:16) Adam este numit chiar Golem, termenul însemnând aici ceea ce este neîntrupat, neatins încă de suflul divin (în stare de potenţialitate). În diverse scrieri analizate de Gershom Scholem[36] apare chiar ideea existenţei, în Adam aflat în procesul creaţiei, a unui spirit teluric – starea golemică – ce a precedat însufleţirea sa. În această stare – echivalentă uneori cu aspectul *nefesh* al sufletului – el ar fi putut să perceapă lucrurile, dar nu să le influenţeze. De aici şi concepţia conform căreia Golemul de fabricaţie umană poate înţelege şi îndeplini comenzile creatorului său, dar nu poate vorbi şi nu are iniţiativă. În plus, unele texte midrashice propuneau imaginea unui Golem de dimensiuni cosmice, care s-ar fi întins de la un capăt la altul al lumii, ceea ce explică de ce în descrierile ulterioare ale Golemilor aceştia creşteau fără limite, trebuind a fi opriţi prin întoarcerea lor în ţărână. Această concepţie merge şi mai departe, până la a susţine că Lilith, în calitatea ei de primă soţie a lui Adam, a fost la rândul ei creată din pământ, motiv care ar fi justificat pretenţia egalităţii în drepturi cu acesta. Nu întâmplător mitologia demonologică iudaică – şi, implicit, magia neagră – a început o dată cu rostirea de către Lilith a Numelui lui Dumnezeu. Ceea ce este deosebit de interesant din această perspectivă este faptul că în acest context rostirea Numelui Inefabil este luată drept „lepădare" şi renunţare la divin în favoarea demonicului. Este evident că şi în cazul Golemului capacitatea creatoare se manifestă prin intermediul magiei literelor şi numelor divine. Pornind de la concepţia kabbalistică după care *Torah* este instrumentul creaţiei şi, deşi pasajele şi ordinea literelor din interiorul său au fost modificate, iniţiatul poate citi în ea prescripţii pentru crearea de obiecte şi fiinţe, reţeta pentru fabricarea Golemului este în fond foarte simplă. O dată clădit din lut, acestuia i se scrie pe frunte cuvântul *emet* (adevăr),

în cadrul unui ritual fizic însoţit de pronunţarea numelor divine, iar în momentul când începe să crească este redat pământului prin ştergerea primei litere (*aleph*) a cuvântului aflat pe frunte, din care mai rămâne astfel *met* (mort). Ceea ce diferenţiază, aşadar, creaţia umană de cea divină, este lipsa ultimului pas al procesului, insuflarea cu viaţă (cu sufletul *ruach*), inaccesibil omului, lipsă manifestată şi prin imposibilitatea, în cele mai multe cazuri, a folosirii de către Golem a limbajului (reprezentare a sufletului raţional = viaţă).

Concepţiile despre Golem îşi au baza într-o legendă talmudică, unde se spune că Rabha a creat un om şi l-a trimis la Rabi Zera. Din faptul că omul nu vorbea, Zera a înţeles că este vorba de rezultatul unui act de magie. O a doua poveste din *Talmud* care a oferit baza dezvoltării acestui mit este cea a celor doi rabini, Hanina şi Oshaia, care în fiecare ajun de Shabbat îşi creau un viţel după indicaţiile din *Cartea Creaţiei* şi îl mâncau. Totuşi, sursa cea mai importantă a speculaţiilor cu privire la Golem o constituie *Sefer Yetsirah*. Aici se menţionează că „tot ce a fost creat şi rostit a ieşit dintr-un nume" – evident, cel al lui Dumnezeu. Cosmosul, spune *Sefer Yetsirah*, a fost creat cu ajutorul celor douăzeci şi două de litere, la fel ca şi varianta lui miniaturală – omul –, pentru ca între cei doi să existe o concordanţă (fiecărui organ al corpului uman îi corespunde o literă). Nu este deci surprinzător faptul că descrierea felului în care literele sunt folosite ca elemente structurale ale procesului creator a fost interpretată ca o cheie pentru practici magice. Mai mult, textul indică şi o poveste de succes: Abraham „s-a uitat, a privit şi a văzut, a cercetat şi a înţeles şi a schiţat şi a întipărit şi a combinat şi a făurit [ceea ce înseamnă a creat] şi a reuşit"[37]. Această informaţie, adesea luată în sens speculativ, poate la fel de bine să reprezinte o cunoaştere profundă (*mastering*) a procedeelor prin care, cu ajutorul puterii de înţelegere a interdependenţei dintre obiecte şi a potenţei literelor şi cuvintelor, „oricine" poate repeta creaţia în forma completă.

Menţiuni despre crearea unui om după reţeta biblică reapar în secolul al XI-lea, la exegetul Rashi din Troyes (Franţa,

1040-1105), care compară tehnicile de creaţie expuse în *Sefer Yetsirah*[38] cu cele din *Talmud*, şi în mai cunoscutul comentariu la Cartea Creaţiei, din secolul al XII-lea, al lui Iehuda ben Barzilai, care i-a subliniat caracterul de manual de magie. Totuşi, primii care au acordat o importanţă deosebită mitului şi au creat din el un ritual de iniţiere au fost pietiştii germani. Într-o traducere a textului *Sefer Yetsirah*, aceştia au readus în actualitate o mai veche interpretare a versetului *Genezei* după care Abraham şi Sarah au luat în călătoria lor spre vest „toate sufletele pe care le făcuseră în Haran", interpretare conform căreia era vorba de o aplicaţie practică a cunoştinţelor de magie creatoare ale Patriarhului[39]. Tot ei au reintrodus în circulaţie noţiunea de Golem pentru a numi creaturile făcute după imaginea omului prin reţete magice. În acelaşi timp, însă, aici apare pentru prima dată şi interdicţia cu privire la utilitatea practică a reţetei, ceea ce marchează transformarea legendei în ritual de iniţiere mistică. În prefaţa unui comentariu anonim la *Sefer Yetsirah*, numit *Pseudo-Saadia*, este citat un *Midrash* târziu[40] care descrie felul cum Ben Sira şi tatăl său, Ieremia, au construit, după un proces de iniţiere, un om, cu ajutorul cuvântului *emet*. Nu întâmplător procesul are loc în prezenţa a doi adepţi, respectând indicaţia din *Mishna Haggigah* 2:1 privind interdicţia revelării secretului creaţiei în faţa a mai mult de două persoane. De fapt, povestea este reluată în mai multe exegeze ale *Cărţii Creaţiei*, printre care un loc important îl ocupă un pseudoepigraf al lui Iehuda ben Batira, ce demonstrează legătura existentă între kabbaliştii germani şi cei francezi din Languedoc. Aici se menţionează în mod direct faptul că traducerea în realitatea fizică a ritualului simbolic al creării Golemului ar reprezenta o întoarcere împotriva lui Dumnezeu, fiindcă, o dată ce Golemul este creat prin formula YHVH *Elohim Emet* (YHVH Dumnezeu adevărat), la tăierea literei *aleph* rămâne concluzia că Dumnezeu este mort.

Prima reţetă completă pentru fabricarea Golemului conţinând indicaţii extrem de detaliate, pare să îi aparţină lui

Eleazar din Worms, în *Peulat ha-Yetsirah*, deşi din ea lipsesc tabelele complete ale combinaţiilor alfabetului, tocmai pentru a evita interpretările greşite şi profanarea. Totuşi, pentru Eleazar actul creaţiei se petrece exclusiv în sfera meditaţiei. Caracterul ritualic al creaţiei golemice rezultă şi din *Pseudo-Saadia*, care dă, la rândul ei, informaţii practice cu privire la ceea ce trebuie făcut, incluzând succesiunea recitării, combinaţiile numelor divine şi ale vocalelor. Aici apare în plus o indicaţie conform căreia Golemul trebuie îngropat în pământ, urmând a se ridica din el, ceea ce în viziunea lui Scholem pare să indice pătrunderea în mit a unei simbolistici a renaşterii. Aceasta este, de altfel, singura sursă unde se menţionează că Golemul este înzestrat cu suflet *neshamah*. Alte texte kabbalistice, din care pare să se fi inspirat, la rândul lui, Abraham Abulafia, dau mitului o dimensiune extatică, făcând din ritualul golemic (cu toate componentele sale, inclusiv tehnicile respiratorii şi corporale) un ritual de intrare în comuniune cu numele divin.

Aşa cum a fost gândită la început, în cercurile iniţiatice ale pietiştilor germani şi francezi, crearea Golemului nu avea deci un scop practic, ci numai acela de a demonstra puterea creatoare a numelor divine. De altfel, majoritatea textelor subliniază faptul că orice creaţie umană este sortită a fi incompletă, de adevărata creaţie fiind capabil numai Dumnezeu. Pe de altă parte, pericolul acestei întreprinderi nu reprezenta, în această viziune (ci abia în cele ulterioare), forţa telurică necontrolată a Golemului, ci faptul că, aşa cum arată relatările, aplicarea incorectă a reţetei magice ducea nu la denaturarea Golemului, ci la distrugerea creatorului său.

Moses Cordovero aduce o idee nouă în cadrul legendei, considerând că Golemul nu poate avea nici un fel de suflet, ci doar vitalitate, ceea ce înseamnă că distrugerea lui nu încalcă preceptele *Torei*. În viziunea lui, reţeta magică este folosită pentru trezirea unei forţe telurice care, în realitate, nu-şi părăseşte starea fundamentală. Îndepărtându-se de tradiţia practică, kabbaliştii din Safed vorbesc, la rândul lor, despre creaţia golemică ca despre un lucru care s-a petrecut, poate,

demult, dar lor nu le mai este accesibil. Dacă din scrierile kabbaliştilor de până atunci se putea concluziona că practica mistică a creării Golemului a fost accesibilă cândva oricărui iniţiat care cunoştea secretul, din acest moment optica se schimbă. Încep să apară relatări despre presupuse fabricaţii ale unor Golemi reuşite de către contemporani, care se amestecă cu motive creştine şi sunt adesea practici de magie neagră. Printr-un proces paradoxal, această viziune este aplicată, în sens invers, trecutului, ajungându-se la situaţii ciudate, precum cea în care lui Solomon ibn Gabirol (secolul al XI-lea) i se atribuie (în secolul al XVII-lea) crearea unui Golem feminin care l-ar fi ajutat la treburile gospodăreşti. În acest fel, sensul mistic al acestei întreprinderi a fost definitiv abandonat.

NOTE

[1] Aşa cum arăta Moshe Idel, această concepţie se bazează, în primul rând, pe absenţa informaţiei, inaccesibilă cercetătorului străin datorită faptului că o serie întreagă de documente au rămas în manuscris sau, deşi publicate, nu au fost niciodată traduse din limba ebraică (Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem).

[2] Moshe Idel, *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*, în „Perspectives on Jewish Thought and Mysticism", ed. Alfred L. Ivry, Elliot R. Wolfson, Allan Arkush, Harwood Academic Publishers, Amsterdam, 1998.

[3] Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem.

[4] Aryeh Kaplan, *Meditation and Kabbalah*, Northvale, NJ, Jason Aronson, 1983.

[5] Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem, p. 144.

[6] Starea mistică dualistă de care vorbeşte Robert Forman în *What Does Mysticism Have to Teach Us about Consciousness?* (Program in Religion, Hunter College, CUNY, idem).

[7] Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

[8] Aşa cum rezultă din analiza lui Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

9 Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

10 Asocierea culorilor poate varia, din moment ce, la Chaim Vital, Tetragrammatonul poate să fie alb.

11 Reapare aici ideea co-participării umane la procesul divin.

12 Chiar şi numele divine folosite în această practică mistico-magică îşi aveau provenienţa în misticismul de tip *Merkabah*: Adiriron, Bihriron etc.

13 Citat de Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

14 Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

15 Aşa cum demonstrează Idel, astfel de tabele aveau scopuri deopotrivă mistice şi magice.

16 Citat de Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

17 Citat de acelaşi Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

18 Se remarcă aici asemănarea cu mantrele indiene şi chiar cu practici ale gnosticismului.

19 Aryeh Kaplan, *Meditation and Kabbalah*, idem, p. 225.

20 Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem, p. 151, citând din Chaim Vital, *Sha'ar ha-Kavanot*. Este vizibilă legătura cu viziunea din „Pardes", privind pericolul care îl pândeşte pe mistic, precum şi cu rezultatul aventurii lui Elisha (Aher).

21 Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

22 Am menţionat într-un capitol anterior relaţia dintre *Tzaddik* (omul drept) şi *Shekhinah* (aspectul feminin al divinităţii).

23 Moshe Idel, *Mesianism şi mistică*, idem.

24 Este vorba de perioada cuceririi romane.

25 Moshe Idel argumentează că acesta a fost rezultatul faptului că unii kabbalişti au considerat această abordare o greşeală ce a determinat exilul (Moshe Idel, *Mesianism şi mistică*, idem).

26 Moshe Idel, *Radical Hermeneutics: From Ancient to Medieval and Modern Hermeneutics*, în „Ermeneutica e Critica", Academia Nazionale dei Lincei, Roma, 1998.

27 Moshe Idel, *Radical Hermeneutics: From Ancient to Medieval and Modern Hermeneutics*, idem.

28 Citat de Moshe Idel, *Radical Hermeneutics: From Ancient to Medieval and Modern Hermeneutics*, idem, p. 172.

29 Citat de Moshe Idel, *Radical Hermeneutics: From Ancient to Medieval and Modern Hermeneutics*, idem.

[30] Moshe Idel, *Radical Hermeneutics: From Ancient to Medieval and Modern Hermeneutics*, idem.

[31] În *Radical Hermeneutics: From Ancient to Medieval and Modern Hermeneutics*, idem, Moshe Idel face o analiză a apartenenţei numerologiei la tradiţia ezoterică, urmărind evoluţia acestei metode exegetice de la formele primare, identificate în practica Mesopotamiei, trecând prin literatura rabinică, şi până la kabbalişti.

[32] Apărută în 1538 (Dan Cohn-Sherbok, în *Mistica iudaică*, Editura Hasefer, Bucureşti, 2000).

[33] Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem, p. 177.

[34] Am menţionat anterior importanţa Centrului Lumii, atât în iudaism, cât şi în celelalte religii.

[35] *Midrash Abkir*, citat de Gershom Scholem, în *Cabala şi simbolistica ei*, idem, p. 181.

[36] Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem.

[37] Citat de Gershom Scholem, în *Cabala şi simbolistica ei*, idem, p. 188.

[38] Robert Zucker, *Sefer Yetsirah Time Line*, idem.

[39] Conform lui Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem.

[40] Aşa cum arată Gershom Scholem, în *Cabala şi simbolistica ei*, idem.

PARTEA A DOUA

IMPLICAŢII ALE MODELELOR OCULTĂRII ÎN ISTORIA POLITICĂ

10. FUNDAMENTUL MAGICO-FILOSOFIC AL ISTORIEI EUROPENE

... why abandon a belief
Merely because it ceases to be true.
Cling to it long enough and not a doubt
It will turn true once again for so it goes.
Most of the change we think we see in life
Is due to truths being in and out of favor.
Robert Frost, *The Black Cottage*

Încă din cele mai vechi timpuri cultul misterelor a fascinat, şi de aceea interesul pentru cunoaşterea şi evoluţia acestora a devenit o preocupare permanentă. Dacă la început un anumit tip de ezoterism a aparţinut religiei, fiind păstrat şi transmis în cercurile iniţiatice ale preoţilor, printr-o răzbunare a istoriei, atunci când, în încercarea de a purifica dogma religioasă, aceştia au renunţat la el, a fost preluat de laici, iar caracterul secret şi iniţiatic i-a fost păstrat tocmai pentru a-i feri pe practicanţii săi de Biserică. În această privinţă este de menţionat concepţia lui René Guénon privind existenţa unei opoziţii fundamentale între *regalitate şi sacerdotalitate*. Guénon[1] vorbeşte despre existenţa, în toate civilizaţiile antice, a noţiunii de Rege al Lumii, reprezentând Legislatorul primordial şi universal, caracterizat de Justiţie şi Pace (amândouă – noţiuni de bază ale Kabbalei). Fie că se numeşte *Manu* – la hinduşi, *Mina* sau *Menes* – la egipteni, *Menw* – la celţi sau *Minos* – la greci, acesta nu desemnează un personaj, ci un principiu. Este vorba de „Inteligenţa cosmică ce reflectă Lumina spirituală pură şi formulează Legea adecvată condiţiilor lumii sau ciclului existenţial în curs" şi, în acelaşi timp,

de arhetipul uman. Pe de altă parte, în cadrul preocupării
pentru păstrarea tradiţiei sacre, capul ierarhiei iniţiatice are,

prin definiţie, un caracter pontifical. În fond, acesta este chiar sensul termenului: constructor de poduri (ceea ce aminteşte de simbolistica masonică), mediator al comunicării dintre lumea de jos şi lumile superioare. (De aici simbolistica universală a curcubeului – pod celest – pentru pontificat. În iudaism, curcubeul este un simbol al alianţei dintre Dumnezeu şi poporul lui Israel.) În opinia lui Guénon, echilibrul s-ar fi putut obţine prin unirea acestor două aspecte complementare ale autorităţii – regalitatea şi sacerdotalitatea. (O astfel de tentativă se poate identifica la originea creştinismului, în povestea celor trei regi-magi.) Şi totuşi ele n-au fost, poate, nicicând mai separate formal decât în perioada medievală, când între regalitate şi papalitate s-a purtat în permanenţă un război surd. Respins de Biserică, ezoterismul a devenit „tradiţia regală” tocmai pentru a scoate în evidenţă intenţia de a păstra secretul iniţiatic. În mod ironic, el a fost chiar adoptat de un număr de suverani europeni, care au încurajat sau au participat direct la practicarea ritualurilor sale. În faţa ameninţării arderii pe rug, subliniază Julius Evola[2], ca demn discipol al lui Guénon, hermetiştii au preferat ocultarea acestor ritualuri în spatele unor practici mai uşor acceptabile Bisericii, între care un rol important l-a jucat alchimia transmutării metalelor umile în aur şi argint. O adevărată ştiinţă mnemotehnică, bazată pe un întreg sistem de simboluri, s-a dezvoltat pentru a permite transmiterea învăţăturilor ezoterice generaţiilor următoare de „filosofi”. Ioan Petru Culianu a numit-o chiar Arta Memoriei[3]. Pe de altă parte, însă, trebuie remarcat că, în mod paradoxal, Arta Regală a fost practicată pentru multă vreme şi de către reprezentanţi respectaţi ai sacerdoţiului.

Deşi este evident că toate religiile şi popoarele au avut la baza lor un cult al misterelor, în cazul concret al Europei occidentale moştenirea principală au constituit-o misterele greceşti şi romane, în care însă era inclus şi câte ceva din alte tradiţii ezoterice cu care cele două naţii au intrat în contact. Istoria înregistrează o fascinaţie specială a europenilor pentru Egipt, care

a dus la o întreagă combinaţie de motive. Fascinaţia a fost cu atât mai mare, cu cât accesul la surse a fost indirect. Cititorul vest-european a aflat despre tradiţia ezoterică egipteană de la greci, prin intermediul romanilor (sau, mai corect, al limbii latine). Informaţiile au venit adesea pe căi ocolite, trecând prin Orientul Mijlociu, prin mâinile – dar şi minţile – evreilor, dar şi ale arabilor. Pe de altă parte, gândirea europeană a cunoscut în acelaşi timp o influenţă mai interesantă, dar şi mai insidioasă, pentru că a acţionat cel mai adesea direct – aceea a misterelor iudaice. Această influenţă a fost permanentă şi reciprocă, pentru că, spre deosebire de misterele vechi, preluate de către urmaşii europeni şi dezvoltate de către ei înşişi, mistica iudaică a continuat să se dezvolte în paralel cu gândirea europeană, astfel încât schimbul de concepţii a fost neîntrerupt.

10.1. HERMES TRISMEGISTUS

What we call the beginning is often the end
And to make an end is to make a beginning
The end is where we start from.
T.S. Eliot, *The Dry Salvages*

Fără îndoială că diverse forme ale unei tradiţii ezoterice au continuat să existe în Europa permanent, suferind variate influenţe şi modificări. Totuşi se consideră că momentul-cheie al acestei preocupări pentru ocult este adoptarea de către renascentişti a tradiţiei hermetice[4], tocmai pentru că hermetismul a încercat să adune toate formele de ocultism existente într-un tot coerent. Documentele fondatoare ale acestei tradiţii au fost cele cincisprezece tratate de astrologie, alchimie, teosofie şi teurgie ale *Corpus Hermeticum*, împreună cu *Predica Perfectă a lui Asclepius*. Datate undeva la sfârşitul secolului al III-lea e.n., ca scrieri ale unui autor necunoscut (sau, poate mai mulţi) din Egipt, acestea erau, aparent, doar o mică parte dintr-o literatură odată vastă, atribuită personajului mitic

Hermes Trismegistus[5]. Textele au fost probabil adunate într-un singur volum în perioada bizantină şi ele par să demonstreze legătura existentă între iudaism, neoplatonism, gnosticism şi creştinism în acea perioadă, deşi este evident că fiecare dintre acestea propunea propriile răspunsuri la marile întrebări ale umanităţii.

La fel ca şi în cazul *Sefer ha-Zohar*, atribuită rabinului talmudic Simeon bar Yochai, care a trăit în secolul al II-lea e.n., dar „redescoperită“ abia în perioada medievală (secolul al XIII-lea) de către Moses de Leon, *Corpus Hermeticum* a fost redescoperit în secolul al XV-lea de Academia Platonică din Florenţa, aparţinând familiei Medici. Acolo a fost tradus în limba latină şi publicat în 1463 sub semnătura lui Marsilio Ficino. Cele cincisprezece tratate erau împărţite în câteva secţiuni[6]. Prima secţiune (capitolul 1, „Poemandres“) cuprindea povestea revelaţiei lui *Hermes Trismegistus* legată de Poemandres, „Păstorul Omului“, întruparea Minţii Universale. A doua secţiune (capitolele 2-9, „Predicile Generale“) cuprindea scurte dialoguri sau lecţii despre elementele de bază ale filosofiei hermetice. Secţiunea a treia (capitolul 10, „Cheia“) conţinea rezumatul „Predicilor Generale“. Urma apoi o serie de patru tratate: „Ia aminte la Hermes“, „Despre Mintea Obişnuită“, „Predica Secretă de pe Munte“ şi „Scrisoarea lui Hermes către Asclepius“ (capitolele 11-14), care se ocupa de aspectele mistice ale hermetismului. Ultima secţiune, „Definiţiile date de Asclepius Regelui Ammon“ (capitolul 15), părea să fie o colecţie de trei fragmente reproduse din opere mai vaste. La rândul ei, *Predica Perfectă a lui Asclepius* a ajuns în perioada Renaşterii pe alte căi. Ea a fost tradusă în limba latină încă din antichitate – se presupune că de către însuşi Lucius Apuleius din Madaura[7]. Augustin din Hippo citează pe larg din vechea traducere latină în cartea sa *Oraşul lui Dumnezeu*, iar copii ale lucrării au circulat în Europa medievală până în perioada Renaşterii. Versiunea originală în limba greacă s-a

pierdut, dar citate din aceasta au supravieţuit în diverse surse antice. *Predica* este mult mai lungă decât oricare altă lucrare

despre filosofia hermetică existentă până azi. Unele dintre subiectele abordate se regăsesc şi în *Corpus Hermeticum*, altele sunt originale. Astfel, apar aici reţete pentru construirea de zei şi o lungă profeţie cu privire la declinul înţelepciunii hermetice şi sfârşitul lumii.

O tradiţie transmisă de Tertulian[8], care poate fi regăsită şi în hermetismul alchimic arab, susţine că secretele metalelor, forţele invocaţiilor magice, „acele ciudate doctrine care merg până la ştiinţa astrelor" şi întreg *corpus*-ul ştiinţelor magico-hermetice au fost dezvăluite oamenilor de Îngerii Căzuţi. Prin folosirea noţiunilor biblice, hermetismul şi-a recunoscut astfel, încă de la început, sursele iudaice. Fără îndoială că între *Bnei Elohim*, îngerii căzuţi, coborâţi pe Muntele Hermon, despre care vorbeşte *Cartea lui Enoh*[9], Cei Treji şi Veghetori, veniţi pentru a învăţa omenirea, menţionaţi în *Cartea Jubileelor*, şi Prometeu, cel ce le-a predat oamenilor meşteşugurile în miturile olimpice, există un paralelism evident. Cu atât mai mult, hermetismul ar fi putut să pretindă a-şi avea rădăcinile în mitologia greacă. Totuşi, Hermes Trismegistus spune în *Corpus Hermeticum:* „Cărţile vechi şi divine ne arată că pe anumiţi îngeri i-a apucat pofta de femei. Ei au coborât pe pământ şi i-au învăţat pe oameni toate operaţiile Naturii. Ei au alcătuit operele (hermetice) şi de la ei provine tradiţia primă a acestei Arte"[10]. Fragmentul biblic de la care porneşte totul este *Geneza* 6, 1-4: „Iar după ce au început a se înmulţi oamenii pe pământ şi li s-au născut fiice, Fiii lui Dumnezeu, văzând că fiicele oamenilor sunt frumoase, şi-au ales dintre ele soţii, care pe cine a voit. Dar Domnul Dumnezeu a zis «Nu va rămâne Duhul Meu pururea în oamenii aceştia, pentru că sunt numai trup. Deci zilele lor să mai fie o sută douăzeci de ani[11]!» În vremea aceea s-au ivit pe pământ uriaşi, mai cu seamă de când Fiii lui Dumnezeu începuseră a intra la fiicele oamenilor şi acestea începuseră a le naşte fii: aceştia sunt vestiţii viteji din vechime". Silviu Lupaşcu[12] arată

că, deşi textul nu menţionează în mod explicit pedepsirea de către Dumnezeu a Fiilor Săi, ci doar a urmaşilor acestora,

uriaşii, atât tradiţia creştină, cât şi cea iudaică au sancţionat drept păcat ruperea echilibrului dintre planul divin şi cel uman. După căderea adamică, regăsim aici o a doua transpunere biblică a relaţiei dintre cele două aspecte în plan erotic, tradusă prin atracţia care, o dată pierdută de sub control şi aplicată în practică, devine nefastă. Nu întâmplător uriaşii sunt numiţi în textul biblic *Nephilim*, cei căzuţi[13]. Aparţinând unui Ciclu Primordial, ei ajung astfel să fie un fel de vestigii ale organizării precedente a lumii, de dinaintea Potopului, adică de dinaintea celei de-a doua pedepse.

Cu atât mai semnificativ devine în acest context faptul că ultimii reprezentanţi ai acestei categorii semi-umane au fost înfrânţi o dată cu cucerirea evreiască a Canaanului[14]. Aici intervine ruptura. Ceea ce îi pierde pe Fiii lui Dumnezeu este atracţia pentru „femeie". Dar în simbolismul ezoteric „femeia" este legată de aspectul feminin al divinităţii, de prezenţa Domnului pe pământ şi, respectiv, de puterea Lui. Din această perspectivă, se poate spune că Fiii lui Dumnezeu poftesc la puterea divină. Se pare că această interpretare a proliferat, fiindcă, printr-o evoluţie paradoxală, la un moment dat textele adoptă o atitudine negativă faţă de imaginea Paznicilor Cereşti care au coborât printre oameni. Dacă în *Cartea ebraică a lui Enoch* se menţionează că îngerii Uzza, Azza şi Azziel au transmis oamenilor arta magică pentru a putea atrage forţele celeste în lume şi a se servi de ele[15], în *1 Enoh (Cartea etiopiană a lui Enoh)*, datată între secolul al II-lea şi I î.e.n., Îngerii Căzuţi sunt deja figuri demonice, iar în *2 Enoh (Cartea Secretelor lui Enoh sau Cartea slavonică a lui Enoh)*, scrisă în secolul I e.n., există deja şi o organizare a acestora, sub conducerea lui Satanael[16], care a fost aruncat de Dumnezeu din Înalt pentru că a vrut „să-şi aşeze tronul mai sus decât norii care se află deasupra pământului, pentru ca astfel să poată deveni egalul întru putere" al Lui.

Evident, din punctul de vedere al religiei problema o constituia tocmai convingerea populară că aceşti *Nephilim* posedau, şi au transmis oamenilor, în mod nediscriminatoriu,

secretele cereşti. De aceea, din *1 Enoh* aflăm că, deşi au locuit în Cer, Paznicii nu au avut acces la misterele divine, iar secretele dezvăluite de ei femeilor ar fi fost, aşadar, pervertite, ceea ce a determinat mult rău pe pământ. Totuşi, în mod clar această ameninţare voalată nu a făcut decât să incite interesul pentru magie. Ideea accesului – indirect, dar nediscriminatoriu – la misterele divine a rămas fascinantă şi, aparent, a stat la baza tradiţiei ezoterice pe care hermetismul a încercat să o păstreze.

Aşa cum era firesc să se întâmple, în perioada dintre momentul scrierii lui *Corpus Hermeticum* şi momentul redescoperirii sale renascentiste, noi elemente de ezoterism iudaic, neoplatonic, gnostic şi creştin au apărut în Europa, fie pe plan local, fie venind din – sau prin – Orientul Mijlociu. În secolele al VIII-lea şi al IX-lea, când Bagdadul devenise un mare centru intelectual, o serie întreagă de opere clasice neoplatonice şi gnostice au intrat în Spania prin emiratul de Cordoba, fiind traduse din limba arabă în latină la universităţile din Zaragoza şi Granada. Printr-o ironie a sorţii, îndepărtate curând după apariţia lor, fiind considerate erezii, aceste tipuri de ezoterism au fost păstrate de diverse grupuri, care le-au returnat Europei cu şi mai multă forţă. Există, de exemplu, indicii care arată că ezoterismul gnostic, o dată interzis, a fost adoptat în Orient de către bogomilişti, arieni şi învăţaţii arabi, de unde s-a întors înapoi în Europa, prin intermediul catharilor şi al Spaniei maure.

Întorcându-ne la hermetism, trebuie menţionat faptul că Părinţii Bisericii, care nu s-au dat niciodată înapoi de la a folosi surse păgâne pentru a-şi demonstra punctul de vedere referitor la creştinism, au folosit din plin această literatură în scrierile lor, acceptând o cronologie care îl plasează pe *Hermes Trismegistus*, ca personaj istoric, în perioada lui Moise[17]. În consecinţă, elementele preluate de *Corpus Hermeticum* din iudaism şi platonism au fost considerate, în perioada Renaşterii, ca o dovadă sigură a faptului că acesta le-a precedat şi influenţat pe amândouă[18]. Filosofia hermetică a devenit astfel tradiţia înţelepciunii primordiale, identificată cu „înţelepciunea egiptenilor" menţionată în *Exod*, dar şi în *Timaios*. Alături de alte texte

legate de astrologie, alchimie şi magie atribuite lui *Hermes Trismegistus, Corpus Hermeticum* şi *Predica Perfectă* au fost folosite ca un instrument puternic în încercarea de a restabili magia ca o cale spirituală acceptabilă în Occidentul creştin. Dacă *Hermes Trismegistus* era un personaj istoric aprobat de Părinţii Bisericii, iar scrierile sale demonstrau puncte de vedere creştine, atunci întreaga structură magică a hermetismului devenea legitimă. În fond, să nu uităm că, în *Matei* 13:10-11, la întrebarea discipolilor: „De ce le vorbeşti în pilde?", Iisus însuşi răspunde: „Pentru că vouă v-a fost dat să cunoaşteţi tainele împărăţiei cerurilor, iar lor nu le-a fost dat". Hristos pare să practice aici un ezoterism selectiv[19] – ceea ce este absolut firesc, căci prin definiţie ezoterismul se adresează unei elite de iniţiaţi, iar ceea ce este accesibil tuturor este exoteric. După cum se ştie, însă, Biserica n-a adoptat niciodată punctul de vedere al lui Iisus, preferând varianta „Biserica pentru toţi". Reacţia ei negativă a fost direct proporţională cu avântul luat de tradiţia hermetică în perioada Renaşterii.

10.2. MAGIA EROTICĂ

> *People who like this sort of thing will find this sort of thing they like.*
>
> Paul Valéry

Într-o analiză a miturilor fundamentale ale diverselor civilizaţii vechi, Julius Evola[20] identifică motivul recurent al unei fapte care prezintă un risc şi o incertitudine fundamentale şi constată că interpretarea unei asemenea fapte pune în lumină posibilitatea a două concepţii opuse: cea *eroico-magică* şi cea *religioasă*. Dacă, din punctul de vedere al teologiei, Adam a comis păcatul capital şi, drept urmare, nu mai are acces la Arborele Cunoaşterii, blocat de sabia Heruvimului, din perspectiva magică, din moment ce a reuşit să-l atingă o dată, şi deci să cunoască secretul, înseamnă că experienţa este

repetabilă. Astfel, flacăra nu se stinge, ci „se transmite şi se purifică în tradiţia Secretă a Artei Regale, care în anumite texte hermetice se identifică explicit cu Magia, şi tinde spre făurirea unui al doilea «Lemn al Vieţii», în locul celui pierdut, care ţinteşte spre acel acces «la inima Arborelui aflat în mijlocul Paradisului terestru», ceea ce implică o luptă cruntă", spune Julius Evola[21]. Pe de altă parte, însă, este evident că o asemenea întreprindere nu poate beneficia de aprobarea divină. Acceptându-se aspectul negativ acordat de religie, se consideră că Arta Regală este un mijloc de constrângere a divinităţii pentru a participa la actul magic, un fel de a forţa mâna divină, care, dacă nu reacţionează la rugăciuni, va răspunde în mod sigur la stimularea adecvată. De aici şi până la invocarea demonilor nu e decât un pas, pe care renascentiştii l-au făcut cu entuziasm. Din această perspectivă, taina ascunsă de Arborele Binelui şi Răului este aceea care spune că omul este egal sau chiar mai presus decât zeii cereşti. „Căci nici un zeu nu-şi părăseşte sfera pentru a veni pe pământ, în timp ce omul urcă în cer şi îl măsoară. De aceea îndrăznim să spunem că omul este un zeu muritor şi că un zeu uranian este un om nemuritor", ne asigură *Hermes Trismegistus*[22]. În aceste circumstanţe, este uşor de înţeles cât de mult i-a extaziat hermetismul pe filosofii Renaşterii.

Aşa cum arătam în capitolele anterioare, opoziţia dintre magic şi religios nu a împiedicat existenţa, în perioada care face obiectul studiului de faţă, a unei permanente întrepătrunderi a celor două planuri, în special prin îmbrăţişarea magiei de către reprezentanţi ai religiei. Chiar şi în aceste cazuri, însă, este vorba de clerici cu vizibile preocupări filosofice. Parcurgând şirul personalităţilor care au adoptat-o, se poate observa că, practicată mai mult sau mai puţin oficial în cadrul altor religii (iudaism, islamism), magia a pătruns în creştinismul medieval prin intermediul filosofiei. Dacă astrologia şi alchimia, la rândul lor moşteniri ale tradiţiei hermetice, au reapărut în practica Europei occidentale, în special prin intermediul scrierilor arabe, încă din secolul al XI-lea, fiind folosite ca „ştiinţe

naturale", magia nu a fost readoptată oficial decât o dată cu traducerea lui *Corpus Hermeticum* de către filosoful neoplatonician Marsilio Ficino, în secolul al XV-lea. Nu întâmplător în tradiţia hermetică adepţii sunt numiţi „filosofi". „Autonomă, imaterială şi fără rege este stirpea Filosofilor, păstrători ai Înţelepciunii Veacurilor", spune Zosima[23].

Un aspect important în dezvoltarea magiei în Renaştere, care trebuie avut în vedere pentru a înţelege mai bine fenomenologia acestei mişcări, este relaţia ei directă cu erosul. Michel de Certeau[24] argumentează că apariţia eroticului în cultura Renaşterii decurge dintr-o nostalgie mistică a dispariţiei lui Dumnezeu ca Unic obiect de iubire, fiind rezultatul unei despărţiri şi al unei absenţe. Începând cu secolul al XIII-lea, demitizarea religiei pare a fi însoţită de o mitizare progresivă a dragostei. Astfel, în opinia lui Certeau, ar fi avut loc o transformare a credinţei într-o erotică. Pe acest teren propice s-ar fi dezvoltat, mai apoi, simbolistica legată de femeie în perioada Renaşterii. La rândul lui, Ioan Petru Culianu[25] considera că unul dintre elementele esenţiale ale ritualului erotic îl reprezenta ocultarea iubirii, văzută însă ca act voluntar de îndepărtare a obiectului dragostei. În orice caz, ceea ce este evident este faptul că hermetismul renascentist a utilizat la maximum erosul magic în literatură şi magia erotică în practică.

Cum, în acest studiu, interesul se axează pe influenţa misticii iudaice asupra gândirii renascentiste, trebuie menţionate câteva elemente-cheie din această perspectivă. După cum arătam într-un capitol anterior, tradiţia hermetică se bazează pe însăşi interpretarea unui act menţionat în textele sfinte iudaice, pe care Silviu Lupaşcu[26] îl numeşte plastic „comerţ erotic". Privită prin prisma erotică, în hermetism relaţia dintre planul uman şi planul divin este dătătoare de cunoaştere şi putere. La rândul ei, mistica iudaică porneşte de la un act erotic întreit – Adam şi Eva, Adam şi Lilith/Şarpele, Lilith/Şarpele şi Eva. În centrul preocupărilor sale se află o permanentă relaţie erotică. Fie că este vorba de interacţiunea dintre Sefira *Tiferet* şi Sefira *Malkhut*, în calitatea lor de

atribut masculin şi, respectiv, feminin al divinităţii, fie că este vorba, prin extrapolare, de legătura dintre *Tzaddik* (omul drept – planul uman) şi *Shekhinah* (prezenţa lui Dumnezeu pe pământ – planul divin), orice experienţă mistică are, în cazul iudaismului, un aspect erotic. Între ritualurile kabbalistice există chiar unul al căsătoriei dintre Dumnezeu şi Comunitatea lui Israel, văzuţi ca Rege şi Matroana Sa, ritual care se celebrează de Sărbătoarea Săptămânii, în a cincizecea zi după Pessach[27]. Este suficient să ne amintim aici de textul de căpătâi al Cabalei rozicruciene, *Căsătoria Chimică a lui Christian Rosenkreutz*, scris de Johann Valentin Andreae. Sărbătoarea Shabbatului ca nuntă sacră ne indică sursa ritualului sabatic din magie, chiar dacă, în ultimul caz, este vorba de relaţia cu lumea demonică. Şi în simbolistica hermetică a femeii se pot identifica, generic, câteva asemănări cu simbolistica din tradiţia ezoterică iudaică. Astfel, pentru hermetişti forţa primordială are o natură feminină (echivalentă cu Arborele), care aminteşte de atributul feminin al divinităţii din iudaism. Mai mult chiar, femeia este văzută ca soţie a Zeului şi, implicit, ca putere a Lui, la fel ca Shekhinah în Kabbalah. Atât în cazul hermetismului, cât şi al ezoterismului iudaic, cele patru elemente primordiale sunt Focul, Apa, Aerul şi Pământul. În procesul hermetic al emanării acestor elemente naturale, Apa/principiul feminin (lunar) este manifestarea pasivă a Focului/principiului masculin activ (solar), tot aşa cum atributul feminin pasiv (Hokhmah) emană din atributul masculin activ al lui Dumnezeu (Keter).

Probabil însă că influenţa ezoterismului iudaic asupra hermetismului renascentist se vede cel mai bine în chiar ritualurile propriu-zise. Folosind diverse surse, Culianu[28] aminteşte că, „în practicile lor magice, teurgii se slujeau adesea de un disc de aur (*strophalos*) încrustat cu semne mistice şi având un safir în centru. Putea fi învârtit cu ajutorul unei curele de piele, în timp ce teurgul rostea formule magice şi, din când în când, scotea sunete nearticulate imitând strigătele animalelor pentru a speria spiritele rele[29]. Între

simbolurile magice presărate pe aceste *strophalos*, cel format din două semicercuri şi litera grecească X amintea creştinilor (Iustin Martirul) de *crucea cu şarpe din bronz a lui Moise* (*Numerii*, 21:9).

Totuşi, aspectul cel mai relevant este cel legat de ceea ce Culianu numeşte „demonomagie". Structura lumii demonice a magiei renascentiste denotă o imaginaţie (sau, mai bine zis, o serie de imaginaţii) spectaculoasă. Fără doar şi poate, în ea s-au amestecat cele mai felurite noţiuni, provenite din cele mai diverse mitologii, între care este uşor de recunoscut şi cea iudaică. Pornind de la scrierile lui Iamblichus[29], fiinţele supraterestre ale Renaşterii erau împărţite în mai multe clase: zeii hipercereşti şi sufletele astrelor sau zeii cereşti, arhanghelii, îngerii, demonii, principatele, eroii, principii şi sufletele umane dezrădăcinate. Dacă zeii, sufletele şi principatele provin din alte surse, este clar că arhanghelii, îngerii, demonii, eroii şi principii provin din iudaism. Ştim deja cine sunt eroii. La rândul lor, arhanghelii şi îngerii sunt în mare măsură aceiaşi cu cei pe care îi descrie mitologia iudaică. Cât despre principi, reamintim că Enoh, devenit Metatron, este supranumit *Sar ha-Panim*, Principele Feţei Divine. Deşi imaginea lor a fost filtrată, chiar şi demonii au încă multe dintre caracteristicile evreieşti, inclusiv faptul că există demoni buni şi demoni răi.

Lucrurile devin şi mai interesante atunci când citim în operele bizantinului Mihail Psellos[30] că demonii sunt capabili să slobozească sămânţa şi să se nască în trupuri de animale, ba mai mult, sunt cu toţii de natură feminină. Părerile în această privinţă au variat de-a lungul timpului, oscilând între poziţii radicale şi poziţii pe care Culianu le numeşte „moderate", care susţin că în realitate demonii sunt transsexuali, astfel încât să poată acţiona în egală măsură asupra ambelor sexe. Totuşi, reţinem atracţia către demonii feminini, care aminteşte de pleiada demoniacă iudaică lansată de Lilith, în calitatea ei de *succubus*. Dar, aşa cum arătam într-un capitol anterior, chiar şi Lilith este văzută în Kabbalah ca având atât aspect feminin, cât şi masculin, putând să se acupleze atât cu Adam, cât şi

cu Eva[31]. Mai mult, aşa cum arăta Gershom Scholem[32], iudaismul avea încă din secolul al VI-lea ritualuri de exorcizare atât a *incubus,* cât şi a *succubus*, ceea ce pare să indice precedenţa asupra vrăjitoriei practicate în creştinism. Conform legendei, Lilith a aflat şi a pronunţat Numele Divin şi s-a retras în cavernele de lângă Marea Roşie. Cu atât mai interesantă este prezenţa simbolismului Mării Roşii în alchimia hermetică. „Cel curios să ştie ce este acest «Toate-în-toate» (indicat ca scop al Artei) să-i dea Pământului mari Aripi, să-l încolţească într-atât încât el să se înalţe şi să zboare mai sus decât orice munte, până la firmament, şi atunci să-i taie aripile cu forţa Focului, astfel încât să cadă în Marea Roşie", spune Julius Evola[33], citându-l pe Basile Valentin. Dar, aşa cum subliniază Evola, aici Marea Roşie este un simbol al principiului afirmativ. Pe de altă parte, însă, trebuie amintit faptul că tradiţia hermetică are prin definiţie o conotaţie negativă, fiindcă nu se bazează pe participarea binevoitoare a divinităţilor în procesul alchimic, ci pe forţarea lor să ia parte la actul magic, prin conjurare.

Atât în cazul Kabbalei, cât şi în cazul hermetismului renascentist, apare, în fond, aceeaşi viziune a erosului negativ, care distrage omul de pe calea cea dreaptă. Chiar dacă vina este aruncată asupra demonilor, în realitate este vorba de o atracţie către forţele divine necunoscute, privită prin prisma sexuală. În ambele cazuri scopul exerciţiului teurgic este cunoaşterea lumii demonice, pentru a o putea controla. Nu întâmplător tradiţia hermetică numără între sursele sale magia Regelui Solomon, despre ale cărui o mie de soţii, menţionate în textul biblic, Kabbalah spune că erau tot atâtea puteri demonice.

Între hermetismul medieval şi Kabbalah există însă o diferenţă majoră. Dacă pentru kabbalist cunoaşterea tărâmului demonic este importantă tocmai pentru a-l putea ţine la distanţă în cursul procesului de refacere a armoniei originare şi reparare a lumii (*Tikkun Olam*), pentru hermetist această cunoaştere este necesară ca să poată conjura demonii pentru a-i forţa să participe la actul magic, a cărui finalitate nu este neapărat pozitivă.

NOTE

[1] René Guénon, *Le Roi du Monde*, idem.

[2] Julius Evola, *Tradiţia hermetică*, idem.

[3] După cum arată Nicu Gavriluţă în analiza sa asupra operelor lui Culianu, acesta a fost fascinat şi a dezvoltat o întreagă teorie despre ceea ce a numit Arta Memoriei, în care a inclus şi memoria sacră (Nicu Gavriluţă, *Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale*, Editura Polirom, Iaşi, 2000).

[4] Ironia sorţii a făcut însă ca momentul adoptării acestei tradiţii să nu coincidă cu momentul naşterii (secolul al III-lea), ci cu acela al redescoperirii sale (secolul al XV-lea).

[5] Rezultat al combinării imaginii vechiului zeu grec Hermes cu zeul egiptean Toth, Hermes Trismegistus a devenit patronul hermetismului datorită preluării concepţiei conform căreia el transmitea lumina printr-un proces de ocultare. Lumea lui era o lume a simbolurilor, pentru că ea cuprindea secrete, iar secretele scoase la lumină nu mai sunt secrete. Invizibilul devine vizibil numai prin ocultare. Atributul „Trismegistus", care apare pe piatra de la Rosetta, vine din limba greacă şi înseamnă „de trei ori măreţ". Gnosticii l-au identificat pe Hermes Trismegistus cu Moise, Iisus sau Sf. Ioan, lucru uşor de înţeles dacă ne amintim că toate religiile au la bază un personaj mitologic care transmite cunoştinţele secrete (Andre Nataf, *The Wordsworth Dictionary of the Occult*, W&R Chambers, 1991).

[6] Conform lui John Michael Greer, *An Introduction to the Corpus Hermeticum*, eseu on-line.

[7] Autorul celebrului *Măgar de aur*.

[8] Tertulian, *De cultu feminarum*, I, 2b, citat de Julius Evola, în *Tradiţia hermetică*, idem, p. 23.

[9] *Cartea lui Enoh*, VI, 1-6, VII, 1.

[10] Berthelot, *La Chimie au Moyen-Age*, Paris, 1893, citat de Julius Evola, în *Tradiţia hermetică*, idem, p. 23.

[11] Numărul 120 are o semnificaţie specială în tradiţia iudaică. Urarea care se face fiecărui om de ziua lui este chiar *ad mea ve-esrim*, adică „până la 120 de ani". În plus, Parlamentul statului Israel are 120 de membri!

[12] Silviu Lupaşcu, *Sfinţi Ascunşi, Călăuzitori de Măgari*, idem.

[13] Din verbul ebraic *naphal*, „a cădea”.

[14] Celebra luptă a lui David cu Goliat.

[15] Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

[16] Aparent, aceasta ar fi sursa noţiunilor creştine despre diavoli.

[17] Conform lui John Michael Greer, *An Introduction to the Corpus Hermeticum*, idem.

[18] Abia în 1614 Isaac Casaubon a publicat o analiză textuală detaliată care a demonstrat că scrierile datau din primele secole e.n.

[19] Aşa cum arată Jay Kinney, în eseul on-line *Esoterica: Overlooked and Undervalued.*

[20] Julius Evola, *Tradiţia hermetică*, idem.

[21] Julius Evola, *Tradiţia hermetică*, idem, p. 24.

[22] *Corpus Hermeticum*, X 24-25, Editura Herald, Bucureşti.

[23] Citat de Julius Evola, în *Tradiţia hermetică*, idem, p. 27.

[24] Michel de Certeau, *Fabula mistică*, idem.

[25] Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, Editura Nemira, Bucureşti, 1994.

[26] Silviu Lupaşcu, *Sfinţi Ascunşi, Călăuzitori de Măgari*, idem.

[27] Am menţionat într-un capitol anterior importanţa acestei sărbători în cadrul concepţiei kabbaliste despre cele cincizeci de porţi ale înţelegerii.

[28] Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem, p. 204.

[29] Citat de Ioan Petru Culianu, în *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem, p. 26.

[30] *Despre demoni*, II, citat de Ioan Petru Culianu, în *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem, p. 208.

[31] Faptul că, pentru a explica felul în care această dublă calitate este posibilă, Kabbalah propune asocierea lui Lilith cu Samael, este mai puţin relevant din punctul de vedere urmărit aici.

[32] Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem.

[33] Julius Evola, *Tradiţia hermetică*, idem, p. 144, citând din Basile Valentin, *Douăsprezece Chei.*

11. DE LA ŞTIINŢA MAGIEI LA MAGIA ŞTIINŢIFICĂ

The aim of science is not to open the door to infinite wisdom but to set a limit to infinite error.

CNN, „Quote of the day"

În *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*[1], Mircea Eliade arăta că redescoperirea şi dezvoltarea renascentistă a tradiţiei hermetice s-a datorat aspiraţiei către o religie universală, transistorică, „primordială". Credinţa universală în „teologii vechi", Zarathustra, Moise, Hermes Trismegistus, David, Orfeu, Pitagora, Platon, l-a înflăcărat până şi pe Papa Alexandru al VI-lea, care a comandat pentru Vatican o frescă plină de imagini şi simboluri hermetice, considerate „egiptene". Totuşi, certitudinea existenţei unei tradiţii primordiale, la care s-ar fi putut ajunge o dată cu pătrunderea misterelor egiptene şi asiatice, şi interesul pentru acestea, nu erau chiar atât de legate de evoluţia creştinismului pe cât pretindeau în mod formal cei implicaţi în această mişcare.

Cu toate că Părinţii Bisericii au folosit din plin literatura hermetică pentru a-şi legitima ideile, legitimând-o astfel, la rândul ei, printr-un proces invers, Biserica nu a îmbrăţişat niciodată oficial hermetismul. Dacă în primele două secole ale Renaşterii (al XIV-lea şi al XV-lea) hermetismul a fost acceptat tacit, fiindcă a pasionat, printre alţii, pe mulţi reprezentanţi ai clerului, sau opoziţia Bisericii faţă de aceste preocupări a fost sporadică şi aplicată unor situaţii concrete, în secolul al XVI-lea situaţia s-a schimbat radical. Inchiziţia, înfiinţată în secolul al XII-lea cu prilejul campaniilor anti-cathare şi aflată

în grija fraţilor predicatori, îşi schimbă, în secolul al XVI-lea

titlul şi stilul o dată cu trecerea în mâna Companiei Iezuite a

lui Iisus, a lui Ignaţiu de Loyola[2]. Dacă Papa Inocenţiu al VIII-lea, adversar redutabil al magiei, astrologiei şi Kabbalei (ceea ce implică faptul că era un bun cunoscător al ştiinţelor oculte), îl persecutase pe Pico della Mirandola şi îl ameninţase pe Ficino, pe Giordano Bruno Biserica l-a ars pe rug fără prea multe îndoieli.

Citându-l pe J. Dagens, Eliade susţine că hermetismul i-a influenţat în aceeaşi măsură pe catolici şi protestanţi, fiind privit ca un posibil mijloc de a restabili pacea universală şi armonia între religii. Pe de altă parte, însă, Culianu[3] subliniază faptul că în realitate Reforma (luterană) şi Contrareforma, deşi iniţial opuse, au ajuns să conveargă într-un punct: abolirea fantasticului renascentist, adică, de fapt, a întregii culturi a Renaşterii. Astfel, la învingerea culturii păgâne a acestei perioade, catolicii şi protestanţii au contribuit în egală măsură. Chiar dacă Reforma a încercat să restabilească puritatea originară a comunităţii creştine prin înlocuirea oricărei forme de cult cu studiul *Bibliei*, iar Contrareforma – să adapteze Biserica la noile condiţii, şi una, şi cealaltă au practicat o cenzură radicală a imaginarului. Redefinirea radicală a creştinismului occidental sub influenţa celor două mişcări a înăsprit barierele doctrinale până la un punct în care oamenii au ajuns să fie arşi de vii, în secolul al XVI-lea, pentru practici care în secolul al XIV-lea erau considerate dovezi de credinţă.

Secolul al XVI-lea devine astfel un moment-cheie în evoluţia ezoterismului european. Pe de o parte, este perioada în care se înregistrează o creştere a interesului pentru magie, Kabbalah şi, în general, pentru tot ce este ezoteric, iar pe de altă parte este perioada în care se interzice tot ceea ce ţine de ocult şi se instaurează teama. Totuşi, cum lucrurile nu sunt niciodată simple, nu acesta a fost sfârşitul aventurii imaginarului medieval. Oamenii au continuat să fie fascinaţi de tradiţia hermetică. Teama de represiune nu a făcut decât să favorizeze, pe de o parte, dezvoltarea simbolisticii menite a ascunde adevăratele concepte care îi fascinau pe ezoterişti şi, pe de altă parte, apariţia societăţilor secrete.

În absenţa magiei, filosofilor secolului al XVII-lea nu le-au mai rămas, pentru perpetuarea tradiţiei hermetice, decât ştiinţele acceptate de Biserică drept „naturale": astrologia şi alchimia. Fără îndoială că ambele au fost practicate în Europa occidentală încă din secolul al XII-lea, adesea de către oameni care practicau, în acelaşi timp, şi alte forme de hermetism. Mulţi kabbalişti evrei şi mulţi cabalişti creştini au fost în acelaşi timp magicieni, astrologi şi alchimişti. Totuşi, ele au căpătat o importanţă deosebită în momentul în care alte variante nu au mai fost disponibile.

11.1. ŞTIINŢA ASTRELOR

A man said to the universe:
„Sir, I exist!"
„However", replied the universe
„The fact has not created in me
A sense of obligation!"

Stephen Crane

Adesea etichetată drept o pseudoştiinţă, astrologia a constituit, în realitate, baza multora dintre ştiinţele moderne. Din punct de vedere ezoteric, ea nu priveşte planetele ca materie fizică ce afectează destinul uman de undeva din spaţiul extraterestru, ci consideră că este firesc ca ceea ce se întâmplă sus să se reflecte în mod direct în ceea ce se întâmplă jos. Ca orice ştiinţă ezoterică, astrologia pleacă de la convingerea că omul este un microcosmos căruia macrocosmosul îi influenţează viaţa.

Deşi preocuparea pentru influenţa astrelor asupra vieţii este considerată Ştiinţă Divină în toate tradiţiile ezoterice, şi în cazul ei Europa occidentală a manifestat o fascinaţie specială pentru sursele egiptene şi greceşti, sub influenţa neoplatonismului. Totuşi trebuie subliniat faptul că în aceeaşi măsură a existat, s-a dezvoltat şi a influenţat astrologia

hermetică medievală şi o astrologie iudaică, ale cărei elemente se regăsesc în scrierile astrologilor europeni din perioada care interesează studiul de faţă.

Dacă în majoritatea civilizaţiilor antice planetele erau privite ca reprezentări ale zeilor, în cazul iudaismului monoteist ele erau văzute ca reprezentări simbolice ale atributelor divine ale creatorului unic, fiecăreia dintre ele corespunzându-i unul dintre Numele Inefabile. Puterea lor era modificată în funcţie de aşezarea zodiacală. Existau, astfel, semne zodiacale în care un aspect divin se putea manifesta plenar, semne în care se putea chiar exalta, semne în care avea dificultăţi de exprimare şi semne în care manifestarea era extrem de dificilă. Sub influenţa acestor două viziuni, în Evul Mediu creştin astrologia era o formă de interpretare a „structurii ierarhice şi hermetice a naturii", pe care Dumnezeu o administra prin intermediul Arhanghelilor, Îngerilor, Luminii Zodiacale şi Inteligenţelor Planetare (toate – noţiuni de sorginte iudaică). Scopul adevăratului astrolog nu era numai acela de a înţelege harta zodiacală şi a citi corect soarta omului, ci şi acela de a restabili echilibrul sufletului şi a-l readuce la starea primordială. Aşa cum menţionează Paracelsus, întâi trebuia tratat „învelişul" sau corpul, apoi, succesiv, „învelişurile" mai rarefiate ale sufletului, iar pentru aceasta erau necesare cunoştinţe de teosofie şi teurgie. Aceleaşi cunoştinţe îi erau necesare şi acelaşi scop îl avea kabbalistul care, prin efortul lui individual, participa la repararea lumii prin restabilirea echilibrului originar şi regăsirea stării primordiale.

Conform scrierilor hermetice, Dumnezeu a creat lumea prin echilibrarea a două forţe opuse, pe care le regăsim în majoritatea tradiţiilor sub forma a doi Stâlpi Gemeni, atribuiţi lui Seth – de egipteni, lui Hermes – de greci, lui Solomon – de evrei. Cei doi Stâlpi sunt în fond arhetipuri ale emanaţiei Principiului Masculin şi Feminin Primordial sub forma Focului şi a Apei, a Soarelui şi a Lunii etc., în funcţie de fiecare tradiţie.

Kabbalah considera că aceste două elemente au fost urmate de Aer şi Pământ, care s-au constituit în învelişuri ale lor, toate

patru fiind reprezentate simbolic prin Tetragrammaton. Aceeaşi concepţie o regăsim în hermetism. Cum fiecare element are trei moduri de operare – cardinal (reprezentând începutul manifestării), fix (reprezentând concentrarea şi consolidarea) şi mutabil (reprezentând sfârşitul manifestării şi pregătirea sa pentru transformare sau schimbare) –, rezultă douăsprezece permutări ale Numelui Divin, care corespund celor douăsprezece semne ale Luminii Zodiacale[4]. În *Derech Ha-Shem* (*Calea Numelui*), Moses Luzzato arăta că Lumina Zodiacală se produce prin mişcarea înainte şi înapoi a Numelui Inefabil, care alternează principiul masculin cu cel feminin, pe măsură ce înaintează în cerc, în timp şi spaţiu. Zodiacul aflat astfel în mişcare circulară urmează imuabila Lege Divină şi reflectă Sefira *Hokhmah* sau Înţelepciunea Arhetipală a Divinităţii. Nu întâmplător sunt douăsprezece triburi ale lui Israel, douăsprezece porţi spre Ierusalimul Ceresc şi douăsprezece munci ale lui Hercule. Mai mult, o dată cu Arborele Vieţii şi cele treizeci şi două de căi ascunse ale Înţelepciunii, care formează „scara" spre lumea de sus, hermetismul a preluat din Kabbalah şi semnificaţia acestora. Astfel, zece sunt aspectele divine, douăsprezece se referă la Lumina Zodiacală, şapte – la „Planetele" vechi şi trei – la cele două elemente primordiale (focul şi apa), plus principiul care le echilibrează.

În astrologia hermetică, echilibrul care există între cele şapte planete este simbolizat prin hexagramă, reprezentarea lineară a soarelui. Soarele, al cărui nume în limba ebraică este *Shemesh* (*shin* şi *mem* fiind considerate în Kabbalah litere-mame, simboluri ale focului şi apei), creează echilibrul între foc şi apă, reprezentat la rândul lui prin unirea a două triunghiuri echilaterale (şi ele – simboluri ale focului şi apei primare). În harta zodiacală a unui suflet modificat, Soarele acţionează ca Rege aşezat pe tron, în centrul Arhetipurilor Hexagramatice, echilibrând energia celorlalte şase puteri planetare, plasate în jurul celor şase puncte ale Stelei lui David, preluată de hermetism sub numele de Sigiliul lui

Solomon. Soarele însuşi este o reflecţie a Luminii Divine, care plasează astfel planetele în opoziţie: Marte (*Madim*) roşu este opus lui Venus (*Nogah*) verde-smarald, Jupiter (*Tzedek*) purpuriu este opus lui Mercur (*Kochav*) galben. Luna pură (*Levanah*) alb-argintie este opusă lui Saturn (*Shabbatai*) negru. Soarele reconciliază opoziţiile în Arborele Vieţii (în Sefira *Tiferet* – locul unde Omul cu sufletul purificat, în care se uneşte lumea de jos cu lumea de sus, devine el însuşi Rege). În acest fel Steaua lui David (Sigiliul lui Solomon) devine Imaginea Sintezei Universale care constituie Analogia Hermetică Supremă a Opuselor.

Semnele Luminii Zodiacale sunt dispuse echilibrat: triunghiul echilateral produs de semnele de foc este opus celui de aer, formând o hexagramă în interiorul Luminii Zodiacale. La rândul lui, triunghiul creat de semnele de apă împreună cu cel de pământ formează o altă hexagramă în interiorul Luminii Zodiacale. Numele din şase litere atribuit Sferei lui Shemesh, Ararita, este o afirmare a Unităţii Divine, reflectată şi revelată în microcosmos, sau în Sfera lui Shemesh, Tiferet: *Echad Resh Echadoutoh Resh Yechoudoh Temuratoh Echad*[5] . Puterile integratoare şi echilibrante ale Soarelui nu numai concentrează forţele vitale ale celor doi Stâlpi ai Universului, Focul şi Apa (*Esh* şi *Maym*), în trupul omului, dar, în plus, constituie o reflectare directă a celui mai înalt aspect al Arborelui Vieţii în lumea materială, reprezentând Voinţa care operează pe tărâmul Luminii Morale şi Intelectuale. Concepţia iniţială iudaică se referea de fapt la controlul pe care *Ruach*, acea parte a sufletului care face distincţia etică dintre bine şi rău, îl exercită asupra *Nefesh*, sufletul animalic. Natura întunecată a *Sitra Ahra* influenţează permanent mintea umană. De aceea este foarte important de ştiut, în cadrul hărţii zodiacale a fiecărui individ, locul Soarelui, care reflectă Lumina din Keter. Nu întâmplător semnele de foc sunt cele mai puternice. Superioritatea focului asupra celorlalte elemente vine din concepţia kabbalistică după care acesta a fost primul element emanat.

Conform tradiţiei iudaice vechi[6], în căderea sa din Inefabila Lumină Divină sufletul a preluat melancolia lui Saturn, lăcomia lui Jupiter, mânia lui Marte, aroganţa şi mândria Soarelui, lipsa de castitate a lui Venus, înşelăciunea lui Mercur, inconsecvenţa Lunii şi, în final, a ajuns în lumea forţelor elementare, unde, ignorându-l pe Dumnezeu, şi-a folosit forţele într-un mod incoerent şi inegal. Melancolia şi solitudinea saturniană au constituit punctul central al magiei renascentiste lansate de Marsilio Ficino şi continuate de Agrippa von Nettesheim. Imaginea lui Saturn din acea perioadă provenea dintr-o combinaţie de motive greceşti şi romane. Pe de altă parte, însă, Saturn avea o importanţă deosebită în cultura iudaică. Pornind de la ideea că Saturn domină ziua a şaptea, motiv pentru care în limba ebraică poartă chiar numele de *Shabbatai* (de la *Shabbat* = sâmbătă), o serie de autori ai vremii au susţinut existenţa unei legături directe între planetă şi poporul lui Israel[7]. Dacă pentru renascentişti melancolia saturniană conferea darul clarviziunii şi al premoniţiei[8], această concepţie era, fără îndoială, influenţată de scrierile kabbalistice. Aşa cum subliniază Moshe Idel[9], în Kabbalah Saturn era legat de *Binah*, Sefira cu valenţe speciale în cadrul concepţiei redempţiunii (motiv pentru care constituie un punct important în analiza fenomenului sabateanismului). În scrierile lui Abraham Abulafia ideea premoniţiei şi profeţiei legate de Saturn apare ca atare în speculaţiile despre mesianism. Pentru a înţelege cât de departe a ajuns această influenţă iudaică în gândirea creştină, este suficient să menţionăm faptul că în secolul al XVI-lea Francesco Giorgio, cabalist creştin din Veneţia, menţionează în *De Harmonia Mundi* legătura dintre Shabbatai şi Saturn[10].

Între astrologia hermetică şi cea iudaică există, însă, o diferenţă majoră. Spre deosebire de prima, cea de-a doua se bazează pe convingerea că zodiacul nu determină destinul omului, ci numai relaţia acestuia cu Dumnezeu, prin intermediul Luminii, lipsa predestinării însemnând, de fapt posibilitatea permanentă a omului de a-şi îmbunătăţi situaţia.

11.2. ŞTIINŢA METALELOR

Too bright for our infim Delight
The Truth's superbe surprise
As Lightning to the Children eased
With explanation kind
The Truth must dazzle gradually
Or every man be blind.

Emily Dickinson

Atribuită aceluiaşi Egipt ancestral[11], care i-a fascinat pe europeni cu misterele sale, alchimia a revenit în preocupările Europei occidentale prin intermediul scrierilor arabe – traduceri sau chiar opere originale –, ajunse în special în Spania maură. Dacă primele traduceri în limba latină au apărut în Spania către 1150, un secol mai târziu alchimia era deja inclusă în *Speculum Maius*, enciclopedia lui Vincent de Beauvais.

Se spune că însuşi numele acestei ştiinţe vine din limba arabă, *el-kymia* referindu-se la oraşul egiptean Khem, unde s-ar fi practicat în vremuri de mult uitate. Istoria îl menţionează pe Gabir Ibn Hayyan, supranumit de latini Geber, ca fiind unul dintre marii alchimişti ai primului mileniu, cu a sa *Ştiinţă a Echilibrului*, care scoate în evidenţă raportul existent în fiecare corp între manifestat şi ocult[12]. Totuşi, aşa cum subliniază Mircea Eliade[13], sursa primară a alchimiei medievale a constituit-o alchimia din perioada elenistică, prin cărţi precum *Tabula Smaragdina - Corpus Hermeticum, Turba Philosophorum* etc., redescoperite prin intermediul traducerilor. *Tabula Smaragdina* a fost accesibilă filosofilor europeni chiar înainte de *Corpus Hermeticum*, din moment ce în 1357 Hortulanus publica deja un comentariu asupra ei. În plus, în contextul în care, aşa cum menţionam anterior, bazele înseşi ale tradiţiei hermetice au rădăcini iudaice, este evident că a existat permanent şi o alchimie iudaică *per se*, practicată în perioada medievală de unii kabbalişti, care a influenţat la rândul ei hermetismul Europei occidentale.

În sensul ei filosofic, alchimia este până la urmă o formă fundamentală de ezoterism, fiindcă porneşte de la echivalenţa dintre Unu şi Multiplu şi urmăreşte înălţarea pe un plan transcendent, metafizic, printr-o interpretare anagogică. Unitatea este privită ca o stare de suspendare a dualităţii dintre Eu şi non-Eu, care domină percepţia obişnuită a realităţii, tot aşa cum în mistica clasică se intenţionează obţinerea stării unitive. În definiţia ei medievală, din care reiese cel mai clar influenţa iudaică, Ştiinţa Sacră a transmutării metalelor „de bază" în „aur" (prin proiectarea asupra lor a unui „praf roşu") este aplicaţia hermetică a cunoştinţelor despre Lumea Superioară şi cea Inferioară, ambele străbătute de acelaşi FOC universal, al Numelui Inefabil, care fie distruge profanul, fie îi ridică pe cei ce posedă Virtutea. Metalele de bază constituie în acelaşi timp arhetipurile planetare ale astrologiei, iar transmutarea lor se face prin redirecţionarea „focului", reprezentat de „dragon" şi echilibrat de Lumina Soarelui (Aurum = Aur), care le luminează prin intermediul Pietrei Filosofale (cunoaşterea divină). Este evident că, la adăpostul experimentelor fizice, tradiţia secretă se referea la purificarea sufletului, la transmutarea mistică a minţii în scopul obţinerii cunoaşterii divine secrete. Din această perspectivă, în special în varianta ei iudaică, alchimia era o tehnică mistică.

În *De Occulta Philosophia*[14], Cornelius Agrippa von Nettesheim arăta că, exact precum în cazul misticii clasice, pentru cei care nu au parte de norocul unei iluminări transformatoare instantanee, rămâne posibilitatea atingerii stării necesare printr-o asceză adecvată. În acelaşi context trebuie evidenţiat şi faptul că în toate scrierile alchimia este descrisă ca o tehnică spirituală, influenţa ezoterismului în procesul (al)chimic fiind evidentă. Aşa cum subliniază Julius Evola[15], alchimia era văzută ca o „ştiinţă naturală" în sensul tradiţional al termenului, sau, mai degrabă, ca o ştiinţă a naturii trăită ca un mare corp însufleţit şi sacru, „expresie vizibilă a invizibilului"

şi privită „iniţiatic" ca o sumă de „mistere vii". Terminologia hermetică referitoare la „elementele noastre" este destinată

tocmai sublinierii distincţiei dintre ceea ce este comun şi accesibil tuturor şi ceea ce este ocultat şi cunoscut numai „înţelepţilor". Aerul şi Focul despre care vorbesc alchimiştii nu sunt cele vizibile cu ochiul liber, tot aşa cum Sulful şi Mercurul nu sunt cele fizice. Este evidentă asemănarea dintre simbolistica alchimică din tradiţia hermetică şi cea din tradiţia ezoterică iudaică[16]. Fără a opera o analiză a doctrinelor alchimice, care nu face obiectul acestui studiu, putem încerca să identificăm unele elemente comune, care vor face mai vizibilă influenţa iudaismului (şi în special a Kabbalei) asupra alchimiei medievale şi, implicit, asupra mişcărilor cu implicaţii politice ale vremii.

Aşa cum era firesc, o dată cu renaşterea ei, în Europa secolului al XII-lea, alchimia a căpătat semnificaţii christologice. Noţiunile ei au fost folosite pentru a reinterpreta mitul biblic. Astfel, din perspectiva alchimică înălţarea pe Cruce şi apoi coborârea în Mormânt, urmată de Înviere, reprezintă asumarea unei forme cereşti şi a uneia pământeşti (ascensiune şi coborâre), urmată de o aşteptare de cincizeci de zile până când „Duhul Sfânt coboară ca să pătrundă întreg Corpul şi să-l reînvie"[17], determinând „naşterea, din trupul mort, a unui alt Corp, ceresc şi viu, care cunoaşte şi înţelege Lumina"[18]. Nu este surprinzător aici faptul că alchimia vorbeşte despre renaşterea prin iluminare în urma experienţei transformatoare, care aminteşte de naşterea noului eu din mistica clasică. Ceea ce atrage însă atenţia este referirea la cele cincizeci de zile, care pare să provină din concepţia iudaică a celor cincizeci de porţi ale înţelegerii.

În viziunea alchimiştilor creştini, aşa cum Iisus a răscumpărat omenirea prin moartea şi învierea sa, tot astfel *opus alchymicum* poate să asigure răscumpărarea Naturii. Convingerea că *opus alchymicum* poate mântui atât omul, cât şi natura – care a bântuit creştinismul apusean de la Gioacchino da Fiore încoace – era, în viziunea lui Mircea Eliade[19] – semnul nostalgiei unei *renovatio* radicale. Heinrich
Khunrath, hermetist din secolul al XVI-lea, a mers atât de

departe încât a identificat Piatra Filosofală cu Iisus Hristos, „Fiul Macrocosmosului", fiind convins că descoperirea Pietrei ar dezvălui adevărata natură a macrocosmosului, la fel cum Iisus a acordat plenitudinea spirituală omului, adică microcosmosului. La rândul lui, Nicholas Flamel explică necesitatea purificării prin scufundarea de şapte ori în Apa Iordanului. Julius Evola povesteşte că în *Marea Carte a Naturii* se vorbeşte despre un zăgaz care împiedică Apele să pătrundă într-o grădină: zăgaz peste care se trece cu ajutorul unei călăuze, care nu este „fiu al omului" şi care porunceşte: „Despoaie-te de veşmintele tale". Dacă referinţa la mitul biblic iudaic al Edenului este evidentă, aici apare în plus o concepţie kabbalistică: îndepărtarea veşmintelor pentru a putea reintra în starea de echilibru primordial, sau, cu alte cuvinte, eliberarea *Shekhinah* pentru a-i reda strălucirea[20]. Mai mult, în *Philosophumena* lui Hippolit apare chiar noţiunea de „Om Lăuntric", provenit din „Omul Primordial Ceresc Adamas", căzut într-o alcătuire de lut şi argilă în care „a uitat totul" (probabil citarea greşită a noţiunii de *Adam Kadmon*, sau chiar a cuvântului *adama* = „lut" în limba ebraică).

Într-un fascinant proces invers, conceptele alchimice privite prin prisma creştină sunt aplicate apoi asupra *Vechiului Testament*. Astfel, spre exemplu, faptul că Moise urcă pe Muntele Sinai după şapte zile constituie pentru alchimiştii medievali o confirmare a concepţiei referitoare la cele şapte trepte ale purificării. Intrarea lui în Norul însufleţit de Focul mistuitor şi faţa strălucitoare pe care o are la ieşire nu sunt decât o dovadă în plus a faptului că în produsul separaţiei (simbolizat prin „nor") se ascunde un Foc care anunţă stadiul următor, „la roşu". Mai mult, în „nor" se formează curcubeul din şapte culori, care pecetluieşte alianţa dintre Cer şi Pământ, simbolism a cărui provenienţă iudaică este uşor de recunoscut.

„Ceea ce e sus este la fel cu ceea ce e jos şi ceea ce e jos este la fel cu ceea ce e sus datorită minunilor unui singur lucru", susţine *Tabula Smaragdina*, împărtăşind concepţia *Zoharului*, care subliniază, la rândul său, unitatea celor de

jos cu cele de sus[21], precum şi faptul că omul este o lume mică, iar lumea – un om mare. „Ea (natura) mă cunoaşte, iar eu o cunosc. Am contemplat Lumina ce se află în ea, am descoperit-o în microcosmos şi am regăsit-o în macrocosmos", spune şi Paracelsus[22], în cel mai pur limbaj kabbalistic. Astfel, apar în alchimia creştină şi în cea iudaică, cu aceeaşi importanţă majoră şi în aceeaşi structură, sus şi jos, în natură şi în corpul uman, cele Trei, cele Patru, cele Şapte, cele Douăsprezece: Sulful, Mercurul, Sarea; Focul, Apa, Pământul, Aerul; Planetele şi Zodiacul. Apar şi arborele vieţii, femeia, dragonul[23] şi Şarpele – Uroboros –, care – în alchimie – în mişcarea circulară de muşcare a cozii poartă în mijloc Unul-Totul, sau haosul ce conţine potenţialitatea tuturor lucrurilor. Calea lăuntrică alchimică este presărată cu Eroi şi Zei, ceruri şi planete, la fel ca drumul mistic al kabbalistului, iar cunoaşterea lumii este în ambele cazuri echivalentă cu cunoaşterea de sine.

În cel mai perfect acord cu interpretarea kabbalistică a lui Abraham Abulafia, alchimia hermetică este de părere că starea primordială a creaţiei este supratemporală şi ne este accesibilă tuturor, fiind posibil de cunoscut prin intermediul Marii Opere. Mai mult, între termenii alchimici folosiţi de A.J. Pernety[24] apare chiar cuvântul ebraic *Ruach*, desemnând Spiritul sau Suflul, „principiul nedeterminat al tuturor fiinţelor individuale", iar Agrippa von Nettesheim[25] utilizează la rândul lui un alt cuvânt ebraic – *Pahad* (teamă). „Această teamă, care e ca o pecete pusă de Dumnezeu asupra omului, face ca toate lucrurile să-i fie supuse şi să-l recunoască a fi superior", ca purtător al „caracterului numit *Pahad* de către kabbalişti, şi mână stângă şi sabie a Domnului". Chintesenţa hermetică este asemuită de alchimişti *avir*-ului kabbalistic. „Această Apă e numită Apa Înţelepciunii..., în ea sălăşluieşte Spiritul Chintesenţei, care face totul acolo unde fără ea nu se poate face nimic", spune Raymon Lull în *Vade Mecum*[26]. Pentru a clarifica acest pasaj, este suficient să ne reamintim că în Kabbalah (cu care Lull era foarte la curent, aşa cum vom arăta într-un capitol ulterior) Apa este

al doilea element al emanaţiei divine şi corespunde Sefirei *Hokhmah* (= Înţelepciunea Divină). Tot Lull vorbeşte despre cele şapte distilări necesare pentru a obţine această „Apă Divină", în care recunoaştem cei şapte paşi ai drumului spre divinitate din Kabbalah. Pernety[27] atrage chiar atenţia asupra necesităţii trecerii prin cele şapte planete – care, să ne reamintim, reprezintă aspectele lui Dumnezeu – pentru a ajunge la starea „celor-ce-sunt" (în contextul unei divinităţi care se recomandă, conform tradiţiei iudaice, „Eu sunt cel ce sunt"), dincolo chiar de devenire. În cadrul cvadripartiţiei elementelor în om[28], dualismul fiinţei apoase este comparat cu *ob* al ezoterismului ebraic. La rândul ei, asociaţia inimii cu „palatele" simbolice provine, în mod evident, din scrierile kabbalistice. La fel ca în cazul călătoriei misticului evreu, care porneşte spre Lumina Tronului Gloriei, dar nu ştie dacă va ajunge acolo, alchimistul merge dinspre „negru" spre Lumină, în încercarea, nesigură, de a intra în starea de veghe supranaturală în mod conştient, ceea ce aminteşte de starea mistică dualistă.

Crucea alchimică a celor patru elemente primordiale are la bază Sigiliul lui Solomon/Steaua lui David. În alchimia iudaică[29], triunghiul echilateral cu vârful în sus reprezintă focul, simbolizând aspiraţia sufletului spre sursa sa din Lumina Divină. Triunghiul cu vârful în jos reprezintă apa, simbolizând atracţia în jos, către lumea materială, a trupului şi simţurilor. Aceeaşi semnificaţie o dă celor două triunghiuri alchimia hermetică medievală, unde cel cu vârful în jos exprimă „legea poftei", iar cel cu vârful în sus, „lucrul unic".

Diferenţa radicală dintre alchimia creştină şi cea iudaică se află în faptul că, dacă prima a fost luată adesea în sens fizic, material, în încercarea de a obţine metale preţioase, acest lucru nu s-a petrecut şi în cazul celei de-a doua, care a fost permanent privită ca o întreprindere mistică.

NOTE

[1] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. III, idem.

[2] Aşa cum arată Culianu, Loyola nu desfiinţează în mod direct fantasticul renascentist, ci îl întoarce împotriva lui însuşi, punându-l în slujba exclusivă a concepţiilor Bisericii Creştine (Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem).

[3] Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem.

[4] Am subliniat într-un capitol anterior importanţa şi semnificaţia „luminii" în mistica iudaică.

[5] „Unul este începutul Său, Una este individualitatea Sa, Permutarea Sa e Una" (citat din Dovid Shlomo ben Aryeh, *Astrologia Teosophia*, eseu on-line).

[6] După Dovid Shlomo ben Aryeh, *Astrologia Teosophia*, idem.

[7] După cum subliniază Moshe Idel în *Saturn and Sabbatai Tzevi: A New Approach to Sabbateanism, Toward the Millennium, Messianic Expectations from the Bible to Waco*, editat de Peter Schafer şi Mark R. Cohen, Brill Leiden, Boston-Köln, 1998.

[8] Analizat pe larg de Ioan Petru Culianu, în *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem.

[9] Moshe Idel, *Saturn and Sabbatai Tzevi*, idem.

[10] Moshe Idel, *Saturn and Sabbatai Tzevi*, idem.

[11] Citându-l pe Stapleton, care a susţinut că alchimia Egiptului alexandrin s-ar fi dezvoltat întâi la Harran, în Mesopotamia, Eliade arată că această ipoteză este în realitate controversată, dat fiind că există o alchimie hindusă, o alchimie chineză etc. (Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, idem).

[12] În realitate, sub numele lui circulă peste 3000 de volume, ceea ce i-a făcut pe cercetători să conchidă că este vorba de mai mulţi autori care au scris într-o perioadă cuprinsă între secolele al VIII-lea şi al X-lea.

[13] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, idem.

[14] Cornelius Agrippa von Nettesheim, *De Occulta Philosophia* III, 65, în *Three Books of Occult Philosophy*, trad. J. Freake, ed. D. Tyson, St. Paul (Minn), 1997.

[15] Julius Evola, *Tradiţia hermetică*, idem.
[16] Din punctul de vedere al acestui studiu nu este relevantă cronologia istorică a influenţării reciproce a acestor tradiţii, care în mod evident au interacţionat permanent.
[17] Jacob Böhme, *De Signatura Rerum*, VII, 53, citat de Julius Evola, în *Tradiţia hermetică*, idem, p. 194.
[18] Jacob Böhme, *Morgenröte in Aufgang*, XX, 66, citat de Julius Evola, în *Tradiţia hermetică*, idem, p. 194.
[19] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, idem.
[20] Aparent, aici are loc o combinaţie de motive: Apa (*Hokhmah*) poate pătrunde înapoi în echilibrul primordial al Edenului dacă *Shekhinah* este eliberată de veşmintele care o ocultează.
[21] După cum menţionează Gershom Scholem în *Cabala şi simbolistica ei*, idem.
[22] În *Thesaurus Thesaurorum Alchimistarum*, citat de Julius Evola, în *Tradiţia hermetică*, idem, p. 37.
[23] Asimilat, în Kabbalah, Leviathanului.
[24] A.J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique*, Paris, 1758, citat de Julius Evola, în *Tradiţia hermetică*, idem, p. 51.
[25] Cornelius Agrippa von Nettesheim, *De Occulta Philosophia* III, citat de Julius Evola, în *Tradiţia hermetică*, idem, p. 28.
[26] Citat de Julius Evola, în *Tradiţia hermetică*, idem, p. 183.
[27] A.J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique*, idem.
[28] Fiinţa pământească (sub influenţa lui Saturn), fiinţa apoasă (dublă – sub influenţa lui Mercur şi a Lunii), fiinţa fluidică necorporală (sub influenţa lui Mercur şi a Focului) şi fiinţa intelectuală (sub influenţa Soarelui – Aurul în om), conform lui Julius Evola, *Tradiţia hermetică*, idem.
[29] Conform lui Dovid Shlomo ben Aryeh, *Astrologia Teosophia*, idem.

12. CABALA CREŞTINĂ

12.1. PRIMELE SEMNE DE INTERES PENTRU MISTICA IUDAICĂ

My salad days: when I was green in judgement.

William Shakespeare

Kabbalah s-a născut din nevoia de a reintroduce mitul în religie. Prin recuperarea magiei, astrologiei şi alchimiei, Kabbalah a încercat să se întoarcă la un model antic, cu atât mai mult cu cât prezentul oferea suficiente motive de insatisfacţie. Acelaşi lucru s-a întâmplat, după acelaşi model şi din aceleaşi motive, în cazul Apusului creştin. Renascentiştii au urmărit, la rândul lor, recuperarea vechilor tradiţii magice, astrologice şi alchimice pentru a da şi creştinismului o latură ezoterică, chiar dacă era una importată. În aceste condiţii era firesc să găsească în Kabbalah un model care, fiind gata creat, trebuia doar aplicat doctrinei catolice şi protestante. Ceea ce au şi făcut. Spre deosebire de magie, astrologie şi alchimie, preluate din antichitate pe calea hermetismului neoplatonic, în care influenţa iudaică este indirectă, noţiunile Kabbalei au fost preluate ca atare şi aplicate creştinismului ca un cod de descifrare a textului sacru.

Deşi istoria nu l-a înregistrat ca părinte formal al Cabalei creştine, pe care a anticipat-o, dar căreia nu i-a determinat naşterea, filosoful şi misticul catalan Raymon (Raimondo) Lull (1232-1316) a fost cel care a deschis, prin învăţăturile sale, calea prin care elementele Kabbalei iudaice au pătruns în creştinism. Lull a fost, fără îndoială, o personalitate marcantă a epocii sale, şi de aceea contribuţia lui la dezvoltarea gândirii medievale a pasionat pe mulţi cercetători. În viziunea lui

Culianu, care considera că „în fiecare secol nu există în lume mai mult de trei învăţaţi care să înţeleagă importanţa speculaţiilor lui Lull"[1], obsesia acestuia a fost aceea de a descifra Limba primordială, divină, a creaţiei. Trăind într-o perioadă în care anumite regiuni erau sub dominaţia Bisericii Catolice, o mare parte din nord era sub influenţa arabilor musulmani, iar evreii îşi aduceau o importantă contribuţie la întreaga cultură locală, Lull a avut revelaţia limbii arabe, întemeiată pe principiul simplu al permutării unor grupuri de trei litere. Prin analogie, spune Culianu, Lull a intuit că şi Limba creaţiei trebuie să fie la fel de simplă în structură. Astfel, ceea ce ar fi propus Lull prin sistemul filosofic pe care l-a imaginat ar fi fost o exprimare aproximativă, cu ajutorul fantasmelor, a realităţii inefabile. Totuşi, deşi Culianu consideră că sursa de inspiraţie a lui Lull a fost limba arabă, trebuie amintit aici că atât preocuparea pentru limba creaţiei, cât şi ştiinţa permutării literelor, *temurah*, sunt caracteristice misticii iudaice. Nu este nici un dubiu că Lull a fost influenţat de Kabbalah atunci când a scris *Ars Combinatoria*, unde a propus nişte figuri alcătuite din două sau mai multe cercuri suprapuse şi mobile, prin deplasarea cărora se puteau obţine toate substituţiile alfabetice voite[2]. Ceea ce îl face pe Culianu să conchidă că este vorba de o sursă arabă este faptul că el identifică în opera lui Lull influenţa scrierilor unui astrolog şi filosof arab, Abu Yusuf Yaqub ibn Ishaq al-Kindi, respectiv a cărţii acestuia, *De Radiis*, apărută pe la 873. Interesul acestuia din urmă pentru magia sonoră, care şi-a găsit expresia într-o teorie a limbajului („atunci când într-un sunet coincid atribuirea înţelesului făcută de armonie şi aceea făcută de om, puterea de semnificare a acelui sunet se dublează")[3], l-a făcut pe Culianu să deducă aici existenţa originii teoriilor kabbalistice de mai târziu. Totuşi, preocuparea iudaică pentru semnificaţia limbajului sacru este mai veche decât Kabbalah şi pare neîndoielnic faptul că, la rândul lui, al-Kindi ar fi putut fi la curent cu această preocupare.

O cu totul altă interpretare propune Frances A. Yates[4]. Ea consideră că Lull a avut ideea unificării celor trei religii prin elaborarea unui sistem filosofic care să înglobeze elementele comune tuturor. În viziunea ei, scopul final al lui Lull nu era nicidecum simpla toleranţă şi căutarea unui adevăr suprem, general valabil, ci creştinarea păgânilor. Totuşi, varianta propusă de el era o creştinare prin convingere, printr-o doctrină raţională şi mistică, spre deosebire de tortura brutală şi eficientă pe care avea s-o utilizeze, două secole mai târziu, Biserica. Lull ar fi pus astfel pe primul plan importanţa pe care atât evreii, cât şi musulmanii şi creştinii o acordau Numelor sau Atributelor Divine, pe care el le-a numit Ranguri. Lull a menţionat în opera lui nouă astfel de Ranguri: Bonitas (Bunătatea), Magnitudo (Măreţia), Eternitas (Eternitatea), Potestas (Puterea), Sapientia (Înţelepciunea), Voluntas (Voinţa), Virtus (Virtutea), Veritas (Adevărul) şi Gloria (Gloria). Astfel, după cum rezultă din diagrama care apare în ediţia publicată în secolul al XV-lea a cărţii sale *Ars Brevis*, în viziunea lui Lull Arborele Sefirotic combinat ar fi arătat cam aşa:

Keter (Coroana, Voinţa Divină) = *Voluntas* (Voinţa)
Hokhmah (Înţelepciunea) = *Sapientia* (Înţelepciunea)
Binah (Inteligenţa) = *Veritas* (Adevărul)
Hesed (Mila, Dragostea) = *Bonitas* (Bunătatea)
Gevurah (Tăria) = *Potestas* (Puterea)
Tiferet (Frumuseţea) = *Virtus* (Virtutea)
Netzach (Îndurarea) = *Eternitas* (Eternitatea)
Hod (Maiestatea) = *Gloria* (Gloria)
Yesod (Fundaţia) = *Magnitudo* (Măreţia)

În plus, spune Yates, adăugând la permutarea literelor cele patru elemente şi calităţi, cele şapte planete şi cele douăsprezece semne, medicina, alchimia şi geometria, Lull a adunat laolaltă ceea ce era mai reprezentativ pentru latura ezoterică a celor trei tradiţii. Totuşi, întreprinderea lui nu era haotică. Sub influenţa Kabbalei, dar şi a filosofiei lui Aristotel, a platonismului lui Augustin (rangurile lui Lull fiind comparabile

cu Atributele Divine propuse de acesta) şi a ierarhiei celeste a îngerilor propuse de creştinismul neoplatonic al lui Dionysius, el a elaborat un întreg sistem de corespondenţe între cele Nouă Ranguri şi sfera celestă, organismul uman, regnul animal şi vegetal, precum şi creaţia materială în general.

Aşa cum a subliniat Culianu, deşi remarcabil, efortul lui Lull a fost singular. Cu toate că prin preocupările lui pentru Limba originară şi Arta Memoriei el a dat tonul într-o direcţie care avea să se dezvolte ulterior, abia mai târziu a apărut ceea ce a rămas în istorie sub numele de Cabala creştină.

Istoria îl înregistrează pe Marsilio Ficino ca sursă clasică a magiei din Renaştere[5]. El a fost primul care, ocupându-se cu traducerea lui *Corpus Hermeticum* în limba latină, a ajuns să cultive magia „spirituală" sau „naturală"[6]. Ficino „considera filosofia o iniţiere în mistere constând într-o treptată înălţare intelectuală, care primea ca răspuns al lumii inteligibile o revelaţie fantastică sub forma de *figurae*. Aceste *figurae*, personaje ale unei fantasmagorii interioare puse în scenă de sufletul însuşi, reprezintă modalitatea prin care viziunea sufletului se deschide înaintea unui *oculus spiritalis*, organ a cărui existenţă a fost descoperită de simţul intern printr-o meditaţie asiduă".[7] Deşi aici este vorba despre descoperirea unui mijloc de comunicare între raţiune şi intelect (suflet), nu este greu de remarcat asemănarea cu descrierea unei experienţe mistice. Evident, acesta nu este neapărat un semn al influenţei misticii iudaice asupra lui Ficino, dar indică existenţa unei asemănări între cele două abordări.

Din această perspectivă, merită menţionat faptul că lui Ficino îi aparţine şi relansarea unei excelente definiţii a procesului de ocultare (chiar dacă este doar o traducere din Xenofon): „Pitagora, Socrate şi Platon aveau obiceiul de a ascunde toate misterele divine sub voalul limbajului figurat – ca să-şi proteguiască înţelepciunea cu modestie de înfumurarea sofiştilor –, de a glumi serios şi a se juca asiduu, *iocari serio et studiosissime ludere*"[8].

Totuşi, din punctul de vedere al acestui studiu Marsilio Ficino este reprezentativ doar în măsura în care a readus în

actualitate hermetica, întrucât nu pare să fi acordat un interes special Kabbalei. Singurul element din operele lui identificat de Ioan Petru Culianu[9] ca prezentând asemănări cu mistica iudaică este teoria *facies*-ului sau a imaginii preexistenţiale a individului: „Cei care s-au născut sub aceeaşi stea sunt astfel rânduiţi încât imaginea celui mai frumos dintre ei, intrând prin ochi în sufletul celuilalt, se conformează în întregime unei anumite imagini (preexistente), întipărită la originea generaţiei în voalul celest al sufletului, ca şi în sufletul însuşi", spune Ficino (*Am.* VI, 6). „În cursul acuplării nupţiale pe pământ, Sfântul etc. trimite o formă umană care poartă amprenta pecetei divine. Această formă este prezentă la acuplare şi, de ne-ar fi îngăduit s-o vedem, am percepe deasupra capetelor noastre o imagine ce seamănă cu un chip omenesc. Întru această imagine suntem noi plămădiţi", spune Moses de Leon (*Zohar*, III, 104 a, b)[10]. Totuşi nu rezultă în mod evident că Ficino ar fi citit *Zoharul*. Este posibil ca, la rândul lui, autorul *Zoharului* să fi fost influenţat, ca şi Ficino, de platonism.

Naşterea Cabalei creştine a fost posibilă o dată cu publicarea speculaţiilor christologice ale unor evrei convertiţi la creştinism între secolele al XIII-lea şi al XV-lea, care au influenţat Academia Platonică din Florenţa a familiei Medici. Primul dintre membrii acestei Academii care, în contextul general al reactualizării entuziaste a valorilor antichităţii, a descoperit Kabbalah, a fost Giovanni Pico de la Mirandola (1463-1494). Urmaş al preocupărilor hermetice ale lui Marsilio Ficino[11], Pico a mers mai departe decât predecesorul său. Având la dispoziţie o vastă literatură kabbalistică, tradusă în limba latină de recent convertitul erudit Samuel ben Nissim (Abulfaraj), Pico a căzut în ceea ce avea să devină capcana clasică pentru majoritatea non-evreilor interesaţi de aplicabilitatea misticii iudaice. El a considerat Kabbalah ca fiind o revelaţie divină, conţinând cheia universală pentru înţelegerea atât a învăţăturilor lui Platon şi ale orficilor, cât şi, în aceeaşi măsură, a secretelor intime ale creştinismului catolic. Printre cele nouă sute de *Concluzii* ale sale[12],

prezentate spre dezbatere publică la Roma, a fost şi aceea că „nici o ştiinţă nu ne poate convinge mai bine despre divinitatea lui Iisus Hristos decât magia şi Kabbalah". Pico era convins că prin axiomele acesteia pot fi dovedite dogmele Trinităţii şi Întrupării.

Culianu identifică prezenţa simbolismului caracteristic misticii iudaice în preocuparea lui Pico de la Mirandola pentru erosul mistic, arătând că acesta a folosit interpretarea kabbalistică din *Shir Ha-Shirim* (*Cântarea Cântărilor*) – propusă de Ezra din Gerona[13] – atunci când a afirmat că cel ce iubeşte este simbolul sufletului, cea iubită este inteligenţa, iar sărutul lor este unirea extatică. „*Binsica* sau *morte di bacio* înseamnă acel *raptus* intelectual în timpul căruia sufletul se uneşte atât de puternic cu lucrurile de care e despărţit, încât, ieşind din trup, îl părăseşte complet. [O asemenea experienţă a fost făcută de] Abraham, Isaac, Iacob, Moise, Aaron, Maria (sau Elie) şi alţi câţiva"[14], explica Pico într-o imagine care aminteşte de moartea lui Ben Azzai din legenda celor patru care au intrat în Paradis.

Totuşi, poate cel mai bun exemplu al felului în care Pico a citit Kabbalah îl găsim în cartea sa *Heptaplus* sau *Discurs despre cele şapte zile ale Creaţiei*. Aici Pico a încercat să reconcilieze legendele păgâne despre originea lumii cu povestea din cărţile lui Moise, *Timaios* al lui Platon cu cartea *Genezei*. Dedicat lui Lorenzo Magnificul, a cărui fascinaţie pentru înţelepciunea secretă a lui Moise este cunoscută, *Heptaplus* este un amestec de analogii, cuvinte cu sensuri duble, simboluri ale ritualului evreiesc, înţelesuri secunde ale unor povestiri obscure din mitologia greacă. În introducere Pico se referă la primele cuvinte din Biblie: „la început" sau, în original în limba ebraică, BERESHIT[15]. „Astfel", spune el, „dacă unim prima literă a cuvântului ebraic cu cea de-a treia obţinem AB. Dacă la prima literă dublată o adăugăm pe a doua, devine BEBAR. Dacă citim cuvântul fără prima literă, devine RESHIT. Dacă unim litera a patra şi prima cu ultima, obţinem SHABAT. Dacă le citim pe primele trei în ordinea în

care sunt aşezate, obţinem BAR. Dacă o omitem pe prima şi le citim pe următoarele trei, obţinem ROSH. Dacă le omitem pe primele două şi le citim pe următoarele două, avem ESH. Dacă le omitem pe primele trei şi le lipim pe a patra cu ultima, obţinem SET. Dacă le alăturăm pe a doua cu prima avem RAB. Dacă le citim la rând pe a treia, a patra şi a cincea obţinem ISH. Dacă le unim pe primele două cu ultimele două, avem REBIT. Dacă o aducem pe ultima lângă prima obţinem cel de-al doisprezecelea şi ultim cuvânt, TOV, schimbându-l pe *tav* cu *teth*, un procedeu foarte obişnuit în limba ebraică (?)."

Deşi toată această construcţie este departe de ceea ce înseamnă Kabbalah iudaică, totuşi până aici nimic nu e spectacular. Partea interesantă începe atunci când Pico o aplică creştinismului: „Să vedem ce înseamnă aceste cuvinte în limba latină şi ce revelează ele despre misterul întregii naturi celor care nu sunt ignoranţi în ale filosofiei. AB înseamnă tată, BEBAR înseamnă în fiu şi prin fiu (de fapt, prefixul BE are ambele semnificaţii). RESHIT indică începutul; SHABAT – restul şi finalul; BAR înseamnă creat, ROSH – cap, ESH – foc, SET – fundaţie, RAB – mare, ISH – om, BERIT – înţelegere, TOV – bun. Dacă reconstituim expresia, păstrând această ordine, vom avea: Tatăl, în Fiu şi prin Fiu, începutul şi sfârşitul, sau restul, a creat capul, focul şi fundaţia marelui om în bună înţelegere.

Acest întreg discurs rezultă din despărţirea şi recombinarea acelei prime expresii. Nu poate fi clar pentru toată lumea ce semnificaţie adâncă şi profundă se află în această învăţătură. Dar, dacă nu ne este accesibil totul, măcar o parte dintre idei ne sunt comunicate prin cuvinte care ne sunt clare tuturor. Toţi creştinii ştiu ce înseamnă cuvintele «Tatăl a creat în Fiu şi prin Fiu», precum şi «Fiul este începutul şi sfârşitul tuturor lucrurilor». În fapt, El este Alpha şi Omega (aşa cum scrie Ioan) şi s-a numit pe El însuşi Începutul, şi noi am arătat că este Sfârşitul tuturor lucrurilor, prin care pot fi readuse la începutul lor. Restul este mai obscur – adică ce înseamnă capul, focul, fundaţia marelui om, ce reprezintă înţelegerea şi de ce este numită bună. De fapt, nu oricine poate întrevedea

aici legea celor patru lumi de care am vorbit, imaginea completă, relaţiile dintre ele şi fericirea lor, pe care am explicat-o la sfârşit.

În primul rând trebuie, aşadar, să ne amintim că Moise a numit lumea «marele om». În fond, dacă omul este o lume mică, în mod necesar lumea este un om mare. Cu această ocazie el a descris foarte adecvat cele trei lumi, intelectuală, cerească şi coruptibilă, prin comparaţie cu cele trei părţi ale omului, arătând în acest fel nu numai că toate lumile sunt continue în om, dar şi explicând în acelaşi timp care parte a omului corespunde fiecărei lumi.

Să luăm deci cele trei părţi ale omului: sus este capul, pe urmă porţiunea care se întinde de la gât la buric, iar a treia este porţiunea care se întinde de la buric la picioare. Aceste părţi componente ale omului sunt, la rândul lor, bine definite şi împărţite cu o anumită varietate. Şi totuşi este surprinzător cât de frumos şi perfect corespund, printr-un plan foarte precis, prin analogie, cu cele trei părţi ale lumii. Creierul, sursă a cunoaşterii, se află în cap; inima, sursă a mişcării, vieţii şi căldurii, se află în piept; organele genitale, început al reproducerii, sunt aşezate în partea inferioară. În acelaşi fel, în cazul lumii, partea superioară, reprezentată de lumea angelică sau intelectuală, este sursă a cunoaşterii, fiindcă prin natura ei este destinată înţelegerii; partea din mijloc, adică cerul, este începutul vieţii, mişcării şi căldurii, fiind controlată de soare precum inima din piept.

Toată lumea ştie că de sub Lună începe creaţia şi corupţia. Se vede acum cât de exact corespund toate aceste părţi ale lumii omului. Într-adevăr, el a desemnat pe prima cu numele adecvat: cap; pe a doua a numit-o foc, fiindcă prin acest nume omul apreciază cerurile şi pentru că în noi această parte constituie principiul căldurii. Pe a treia a numit-o fundaţie, fiindcă prin ea (aşa cum se ştie) este fondat şi susţinut întregul organism uman. În final a adăugat faptul că Dumnezeu le-a creat în bună înţelegere, fiindcă între ele, prin legea înţelepciunii divine, s-a stabilit un acord de pace şi prietenie privind

înrudirea şi relaţia reciprocă dintre naturile lor. Acest acord este bun pentru că este convenit în scopul apropierii de Dumnezeu, care este bunătatea însăşi, astfel încât, aşa cum lumea este una în totalitatea părţilor sale, tot aşa în final să fie una cu Creatorul său. Haideţi să imităm sfânta înţelegere a lumii, ca să putem fi cu toţii uniţi în dragoste reciprocă, şi simultan, prin dragostea adevărată pentru Dumnezeu, să putem să ne ridicăm fericiţi spre unirea cu El".

Deşi numai Pico de la Mirandola poate şti ce a vrut să spună cu toată această interpretare, putem încerca să identificăm în acest fragment câteva elemente kabbalistice care par evidente. Aparent, Pico se referă la *Adam Kadmon*, iar împărţirea lumii şi a corpului uman în trei porţiuni seamănă foarte bine cu divizarea în trei secţiuni a Arborelui Sefirotic, respectiv 3 + 3 + 3 Sefirot, cu ultima, Malkhut, cuprinzându-le pe toate. Capul ca sursă a înţelepciunii aduce foarte mult a Keter, din care se naşte Hokhmah. Inima poate fi privită ca reprezentare a Sefirei Tiferet, iar organele genitale – ca reprezentări ale Sefirei Yesod. Aşa cum din Keter se naşte Hokhmah, din cap se naşte înţelepciunea pentru a obţine înţelegerea – Binah. Inima – Tiferet – este sursa vieţii, iar organele genitale – Yesod – sunt fundaţia care susţine întregul corp uman = Sistemul Sefirotic. În sfârşit, din înţelegere – Binah – s-a stabilit un acord de pace şi prietenie privind înrudirea şi relaţia reciprocă dintre naturile lor. Acest acord este bun pentru că este convenit în scopul apropierii de *Ein Sof*, care este bunătatea însăşi, astfel încât, aşa cum întregul Sistem Sefirotic este unul în totalitatea părţilor sale, tot aşa în final să fie una cu *Ein Sof*.

Toată această construcţie pare să fie o combinaţie între teoria zoharică a emanaţiei divine şi imaginea lui Adam Kadmon, cu scopul exclusiv de a demonstra că expresia BERESHIT este dovada Trinităţii, iar Iisus este manifestarea vizibilă a *Ein Sof*. Cum Keter este Tatăl, Hokhmah – Fiul, iar Binah – Sfântul Duh, afirmaţia poate fi citită astfel: „Keter, în Hokhmah şi prin Hokhmah, Ein Sof şi Ein Sof sau Shabbat (Malkhut) au creat Keter, Tiferet şi Yesod, bazele Arborelui

Sefirotic, în colaborare reciprocă". De asemenea, dacă Iisus a fost Mesia şi, conform *Zoharului*, în zilele lui Mesia toate Sefirot-urile se vor întoarce în *Ein Sof*, atunci evenimentul trebuie să fi avut deja loc, iar *Ein Sof* trebuie să fi emanat din nou Sefirot-urile, într-o nouă creaţie.

Aşadar, în viziunea lui Pico de la Mirandola, influenţată de ideea Trinităţii, Hokhmah şi Tiferet sunt în aceeaşi măsură simboluri ale lui Iisus. În consecinţă, pentru el Arborele Sefirotic arată în felul următor:



Arborele Sefirotic în viziunea lui Pico



Arborele Sefirotic iudaic „clasic"

Evident, această concluzie[16] oferă baza unei posibile citiri kabbalistice a întregului *Nou Testament*. Astfel, citatul lui Hristos din *Marcu* 12:26 ajunge să însemne „Eu sunt Dumnezeul lui Hesed, Dumnezeul lui Gevurah şi Dumnezeul lui Tiferet". Şi, cum Dumnezeu nu este un Domn al *Sitra Ahra*, ci al *Sefirot*, *Matei* 10:8 devine „Malkhut al Tiferet a sosit". Cum Raiul a venit pe pământ, iar Împărăţia este cu el, atunci se poate spune că Tiferet a coborât printre noi, iar Shekhinah îl însoţeşte. Din această perspectivă, în *Matei* 12:25 Iisus pare să spună că, dacă Sefirot-urile sunt despărţite, Malkhut nu va putea continua să existe. Dacă, însă, el va elimina forţele din *Sitra Ahra* prin intermediul Binah, atunci „Malkhut va pogorî printre voi". Arătând că, în fapt, Malkhut nu are o lumină proprie, ci poate fi luminată numai prin celelalte Sefirot, Iisus le răspunde fariseilor, în *Luca* 17:20-21: „Venirea Malkhut nu poate fi observată şi nimeni nu va anunţa «Uitaţi-o, a sosit», sau «Iat-o». Fiindcă Malkhut se află printre voi".

Nu trebuie uitat faptul că Pico a considerat Kabbalah un sistem pentru decodificarea textului sacru. El a aplicat acest

sistem *Vechiului Testament* pentru a demonstra legitimitatea creştinismului ca rezultat al evoluţiei iudaismului, citind în noţiunile kabbalistice numele şi atributele lui Iisus. În mod firesc, acelaşi sistem l-a aplicat *Noului Testament*, dar în sens invers. Astfel, el a înlocuit cuvintele comune cu semnificaţia lor kabbalistică, citind Împărăţia prin Malkhut, Focul prin Gevurah, Apa prin Hesed etc. Deşi paradoxală, această abordare a dus la rezultate fascinante, constituindu-se, mai mult sau mai puţin voit, într-o demonstraţie a prezenţei elementelor misticii iudaice în creştinism.

Se poate spune, aşadar, că Giovanni Pico de la Mirandola este – cel puţin formal – părintele Cabalei creştine. Pe de altă parte, însă, tot de aici rezultă foarte clar că Pico nu a încercat să studieze Kabbalah în profunzimea ei iudaică. El a fost interesat doar de măsura în care ea poate servi intereselor sale scolastice. Pentru o anumită linie de filosofi creştini, Kabbalah nu a constituit nimic mai mult decât un sistem de „decodificare" a textului sacru creştin, operaţiune care s-a tradus, în realitate, printr-un nou proces de ocultare.

Interesul pentru această direcţie de interpretare al lui Pico de la Mirandola a fost continuat de Johannes Reuchlin (1455-1522). Deşi la fel de preocupat de Arborele Sefirotic, la el influenţa Kabbalei este vizibilă în mod special în preocuparea pentru numele divine, importanţa literelor şi jocurile de permutare a acestora, ceea ce îl apropie, pe de o parte, de Raymond Lull şi, pe de altă parte, de Abraham Abulafia.

Gershom Scholem[17] remarca faptul că, la începutul entuziasmului său pentru Kabbalah, în *De Verbo Mirifico*[18], Reuchlin pare să fi fost uşor arogant. Deşi nu studiase încă în profunzime concepţiile kabbaliste şi nu le înţelesese, în trialogul său imaginar cu epicureanul Sidonius din Fenicia şi evreul Baruchias discuta de pe poziţia de maestru despre „ştiinţa lucrurilor dumnezeieşti şi omeneşti, despre părere şi credinţă, despre miracole, despre puterile cuvintelor şi ale numerelor, despre procedurile ascunse şi tainele semnelor.

În acest fel, cercetarea se extinde asupra tuturor popoarelor care au dezvoltat o filosofie demnă de atenţie şi nu au dezvoltat mituri inumane şi, mai departe, asupra numelor sfinte şi a literelor sfinţite. Simbolurile se nasc potrivit uzanţelor (fiecărei religii în parte)"[19].

Reuchlin pare să fi fost la curent cu teoria kabbalistică propusă de *Sefer ha-Temuna*[20], privind cele şapte *Shemitot* (eoni formaţi de cele şapte Sefirot subordonate care guvernează aspectele succesiunii de creaţii în care se manifestă puterea lui Dumnezeu). Dacă adepţii Kabbalei vorbeau despre primele trei *Shemitot* ca fiind o perioadă de graţie, una de rigoare şi judecată (în care ne aflăm) şi una a îndurării, conform semnificaţiilor Sefirot-urilor asociate, Reuchlin menţionează epoca naturii, în care numele divin relevant era Shaddai, epoca Legii, guvernată de Tetragrammaton, şi epoca harului sau a milostivirii, unde intervine creştinismul autorului, care ajunge să propună ca nume divin Pentagrammatonul YHSVH.

În această întreprindere Reuchlin dovedeşte că era la curent şi cu teoria kabbalistică după care literei *shin* îi fusese ocultată o parte, din moment ce susţine că o dată cu obţinerea imaginii complete a acestui semn numele divin YHVH ar fi putut fi pronunţat corect, şi aceasta ar fi adus salvarea poporului lui Israel. Pornind de la faptul că numele lui Mesia este Yahweh (YHVH), iar numele lui Iisus – Yeshu (YSV), Reuchlin a transformat Tetragrammatonul în Pentagrammaton (YHSVH). „Când Tetragrammatonul va deveni audibil, adică efabil... va fi pronunţat cu ajutorul consoanei numite *shin*, astfel încât va deveni YHSVH, ce va fi deasupra voastră, capul şi stăpânul vostru", arată el[21]. Dar nu se opreşte aici: în viziunea lui, litera *shin* are forma unei lămpi care dă lumină şi foc divin. Cum imaginea lui Iisus în *Noul Testament* este cea de Lumină a Lumii, iar în *Sefer Yetsirah shin* reprezintă focul şi *Ein Sof* este sursă a luminii, rezultă, nu-i aşa, că Iisus este sursa luminii şi deci litera *shin* reprezintă Întruparea.

Scholem consideră că abia în *De Arte Cabalistica* supranumită „Biblia Cabalei creştine"[22], scrisă spre sfârşitul

vieţii şi după un studiu real al Kabbalei, sub aceeaşi formă de trialog, de data aceasta între un pitagorean şi un musulman cărora un evreu le dă explicaţii kabbalistice, Reuchlin îşi dă măsura talentului său interpretativ şi semnează actul de naştere al unei Cabale creştine, constituite ca un sistem de sine stătător. Aici el se referă la *Zohar*, la Abraham Abulafia şi la *Sefer Raziel*, menţionând cele cincizeci de porţi ale înţelegerii, şi susţine că de fapt Kabbalah este păstrătoarea celei mai vechi tradiţii, „o teologie simbolică, în care literele şi numele nu sunt numai semne reprezentând lucrurile, ci însăşi esenţa acestora". Reuchlin îl asociază pe Adam Kadmon cu Tiferet. „[Kabbaliştii] credeau că Frumuseţea lumii fizice trebuie plasată la mijlocul arborelui prin care se numără cele zece Sefirot, fiind acel mare Adam, care este ca arborele vieţii în mijlocul unui paradis ideal, sau, cum spun ei, ca linia dreaptă, mediană."[24] În viziunea lui, omul este înzestrat cu calităţile oferite de Netzach şi Hod pentru a fi permanent conştient că face parte atât din domeniul emanaţiilor, cât şi din împărăţia celor lumeşti. Cu alte cuvinte, deşi Cuvântul s-a întrupat şi a pogorât printre oameni, Împărăţia (Malkhut) lui Tiferet era încă în Lumea Superioară. „Însă prin teama de Dumnezeu şi păstrarea lui în sfinţenie, prin frică (*Din*) şi dragoste (*Hesed*), omul îl poate conştientiza pe Domnul prin aceste trei mijloace: Coroana (*Keter*), Înţelepciunea (*Hokhmah*) şi Înţelegerea (*Binah*)."[25]

Aşadar, pe Dumnezeu îl putem percepe în simplitatea Sa prin cunoaşterea Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh. În plus, încă de la Pico de la Mirandola Hristos era asociat cu Tiferet. În acest context devine clar de ce în Cabala creştină Iisus este reflectarea perfectă a lui Adam Kadmon. Mai mult decât atât, pentru a da greutate speculaţiilor sale, Reuchlin pretinde că citează în scrierile sale din Simon Evreul. Prin gura acestuia din urmă, Reuchlin îşi prezintă, evident, propriile înţelegeri asupra Kabbalei, dar are pretenţia legitimităţii de la sursă. Aşa

aflăm, de pildă, că raţiunea, judecata şi intelectul corespund
celor trei părinţi ai Kabbalei în misticismul de tip *Merkabah*.

Abraham, Isaac şi Iacob (Hesed, Gevurah şi Tiferet). „Cele două intervale dintre cele trei regiuni, raţiunea şi judecata, sunt dublate în funcţie de poziţia superioară sau inferioară, şi fiecare poate fi redusă la două puncte. Rămân de găsit cele zece trepte ale scării pe care urcăm pentru a cunoaşte întregul adevăr, fie că este vorba de simţuri sau cunoaştere sau credinţă; urcăm de la bază până la vârf."[26] Nu este greu de identificat aici ideea ascensiunii prin cele zece Sefirot spre Ein Sof. Ceea ce este nou este referinţa la Iisus ca fiind Scara lui Iacob – sistemul celor treizeci şi două de căi ale înţelepciunii (douăzeci şi două de litere şi zece atribute divine) folosite pentru ascensiunea mistică –, menţionată în *Ioan* 1:51: „Adevărat, adevărat vă spun că de acum încolo veţi vedea cerul deschis şi pe îngerii lui Dumnezeu suindu-se şi coborându-se peste Fiul Omului".

În contextul mai larg al descrierii Sefirot-urilor şi relaţiilor dintre ele, Reuchlin conchide că în fond Coroana de Spini a lui Iisus este o referire la Keter. Ba chiar merge atât de departe încât, prin gura lui Simon Evreul, reinventează povestea Căderii în Păcat, arătând că, încă de la început, a fost scris că salvarea va fi adusă de un om drept, al cărui nume va include iniţialele sfinte YHVH, care va mânca din Arborele Vieţii şi va restabili legătura omului cu Dumnezeu. Cum numele Yeshua înseamnă „Yah este salvarea noastră" sau „justiţia salvatoare", rezultă că purtătorul acestui nume poate mânca din Shekhinah, Arborele Vieţii, în care sunt incluse toate Sefirot-urile. În această accepţie, prin consumarea Trupului şi Sângelui lui Hristos creştinii consumă Fructul (Sefirot) din Arborele Vieţii (Malkhut). Este evident că, prin toată această construcţie cu scopuri legitimatorii, Reuchlin ajunge să pună în gura unui evreu o credinţă care nu este evreiască. Totuşi, acest lucru este mai puţin surprinzător decât pare. În această privinţă Reuchlin pare să fi fost influenţat, în opinia lui Scholem[27], de Paul Ricius, evreu convertit la catolicism, care, în aceeaşi perioadă, a publicat la rândul lui cărţi unde, pe baza cunoştinţelor sale kabbalistice şi de dogmă creştină, a ajuns la concluzii asemănătoare. Mark Stavish[28] susţine chiar că ideea celor trei eoni şi a Pentagrammatonului a fost preluată de Reuchlin

de la Ricius, care a propus o doctrină a legăturii dintre Numele Divine şi istoria lumii, conform căreia evoluţia umanităţii a cunoscut trei etape. Prima, naturală, este perioada în care Dumnezeu s-a revelat prin Numele Divin format din trei litere, Shaddai (cel puternic). A doua, aflată sub semnul *Torei*, este cea în care Dumnezeu i-a revelat lui Moise Numele Divin format din patru litere, YHVH (Tetragrammatonul). A treia, a graţiei şi a redempţiunii, va fi cea în care Dumnezeu se revelează sub forma Pentagrammatonului, incluzând cea de-a cincea literă, *shin*, litera Logos-ului, care va permite citirea kabbalistică a numelui divin YHVH prin Yehoshua.

Aşa cum menţionam anterior, la Reuchlin predomină interesul pentru Numele Divine. Cele mai interesante analize ale lui sunt cele referitoare la importanţa literelor şi modalităţile de permutare. Astfel, el pare să fie la curent cu concepţia kabbalistică după care Tetragrammatonul reprezintă cele patru elemente primordiale: Focul, Apa, Pământul şi Aerul, primele două fiind în acelaşi timp aspectul masculin şi feminin al divinităţii[29], iar următoarele două apărând în cursul procesului de emanaţie din Inefabilul Nume Divin. În plus, Reuchlin ştie că cele patru litere sunt în acelaşi timp hieroglife ale celor patru lumi kabbalistice şi că fiecare element are trei moduri de operare: cardinal, reprezentând începutul manifestării sale, fix, reprezentând concentrarea şi consolidarea sa, şi mutabil, reprezentând sfârşitul manifestării şi pregătirea pentru transmutare sau schimbare. La toate acestea se adaugă accentul pe care îl punea Kabbalah pe literele *shin* şi *mem*, pe care *Sefer Yetsirah* le numeşte „litere-mame" (alături de *alef*, care reprezintă aerul – *avir*). Să nu uităm că în limba ebraică, pentru referirea la Dumnezeu, se foloseşte chiar cuvântul „Ha-Shem", adică „Numele", care este format exact din aceste două litere[30], reprezentând, la rândul lor, focul şi apa, haosul şi armonia, Ein Sof şi Malkhut.

Tot din Kabbalah a învăţat Reuchlin despre necesitatea prezenţei literei *shin* în mijlocul (*mem*) numelui celui care avea să fie Mesia[31]! Şi, cum Iisus reprezintă Tiferet, rezultă

că atunci când Tiferet se află în mijloc, în uniune cu Malkhut, Iisus botează cu foc şi apă şi oferă Fructul (Sefirot) oamenilor, întru salvarea lor. Trupul lui Iisus fiind Fructul (Sefirot), iar sângele lui – Viaţa (Malkhut), „Eu sunt Calea (Tiferet), Adevărul (Hokhmah şi Binah) şi Viaţa (Malkhut). Nu există altă cale spre Dumnezeu decât prin Mine (toate Sefirot-urile)" se traduce, din nou, prin aceea că Iisus este Scara lui Iacob, pe care omul poate urca pentru a atinge Ein Sof şi apoi coborî înapoi pe pământ. Atunci când *shin* sau Tiferet va fi în echilibru în mijlocul Arborelui, aşezat în mijlocul Tetragrammatonului, atunci Yehoshua va aduce salvarea poporului lui Israel[32]. Mergând pe această linie, Reuchlin ajunge chiar să sugereze, prin gura lui Simon Evreul, că Apostolul Pavel era în fond un mare kabbalist. „Prin astfel de mijloace credem că nu este imposibil ca unii kabbalişti să fie ridicaţi în spirit până acolo unde Mesia pătrunde în toate fiinţele inferioare, aproape de lumea a treia", spune Simon[33]. Această presupunere pleacă de la un pasaj din *2 Corinteni* 12:2-4, unde Pavel spune: „cunosc un om în Hristos, care acum paisprezece ani a fost răpit până în al treilea cer (dacă a fost în trup, nu ştiu; dacă a fost afară din trup, nu ştiu, Dumnezeu ştie). Şi ştiu că omul acesta (dacă a fost în trup sau afară din trup, nu ştiu; Dumnezeu ştie) a fost răpit în Rai şi a auzit cuvinte care nu se pot spune şi pe care nu-i este îngăduit omului să le rostească". Aici însă lucrurile se încurcă, pentru că, dacă acceptăm ideea că Pavel, trecând pe lângă Tronul Gloriei, a fost lăsat să vadă o scânteie a imaginii divine, a lui Ein Sof, rezultă o contradicţie cu ideea conform căreia Ein Sof nu poate fi văzut decât în manifestarea sa vizibilă, care este Iisus.

O altă teorie interesantă, dar la fel de confuză lansează Reuchlin prin gura pitagoreicului Philolaus, care, prin Unitatea Divină, încearcă să explice atât Trinitatea, cât şi zecele sefirotic. „Se consideră că două lucruri se nasc din unul – comparaţi cu felul în care în lumea fizică unitatea devine dualitate (scuzaţi această comparaţie) sau chiar trinitate, în timp ce substanţa rămâne în fond aceeaşi. Precum trunchiul

unui copac şi ramurile lui, sau, la fel de bine, braţul unui om şi degetele sale. Astfel, din unul care produce doi apare trei. Dacă esenţa, separată complet de acestea, le este adăugată, va apărea o «cvadruplitate» conceptuală care constituie o infinitate [...]. Unu, doi, trei şi patru puse laolaltă dau zece, şi nimic mai mult decât zece."[34] Reuchlin pare la curent cu teoria kabbalistică a lui Isaac Orbul conform căreia litera *het* din cuvântul *Ehad* (Unul) conţine cele opt Sefirot de la Hokhmah la Yesod, astfel încât în cuvântul *Ehad* este inclus totul[35]. În viziunea creştinizată a lui Reuchlin, Trinitatea este inerentă în Unitate şi, în acelaşi timp, din ea se desfac cele zece Sefirot, care există în Unitatea-Trinitate şi emană din ea, făcând ca Unu şi Zece să fie cosubstanţiale.

Acesta este doar unul dintre multele exemple a ceea ce înseamnă aplicarea conceptelor kabbalistice iudaice la creştinism. O dată cu Reuchlin, Numele Divine, Kabbalah practică şi magică şi sinteza filosofiei şi speculaţiei iudaice cu doctrina creştină devin o preocupare permanentă a intelectualităţii vremii şi punctul de pornire al unei noi etape în evoluţia tradiţiei ezoterice europene. Reuchlin a citat în operele sale – în special în *De Arte Cabalistica* – multe texte kabbalistice, parţial în original şi parţial în traducere, pe care le-a pus astfel la dispoziţia tuturor celor interesaţi, alături de o sistematizare a conceptelor de bază ale Kabbalei. Totuşi, opinia lui Scholem conform căreia Reuchlin a fost un cercetător ştiinţific al Kabbalei *avant la lettre* pare uşor exagerată. Deşi este evident că a studiat suficient de profund noţiunile kabbalistice, preocuparea lui Reuchlin nu a fost în fapt o cercetare (cu toate că o anume rigoare ştiinţifică nu-i poate fi negată), ci o preluare entuziastă a acestor concepte în scopul precis de a fi aplicate creştinismului, în încercarea de a-i da o latură ezoterică.

12.2. FIGURI CELEBRE ALE UNEI ALTFEL DE RENAŞTERI

> *The way of this world is to praise dead saints and persecute living ones.*
>
> N. Hane

Dacă, o dată cu Johannes Reuchlin, Cabala creştină a căpătat formă proprie, cu concepte, noţiuni şi simboluri caracteristice bine definite, cu atât mai interesantă a fost evoluţia ei ulterioară. Fiecare adept al ei şi-a pus amprenta personală, prin propunerea unor viziuni şi interpretări specifice locului şi timpului în care a trăit – mai ales din punctul de vedere al poziţiei Bisericii, care s-a schimbat radical în decursul a numai două secole –, dar şi influenţelor suferite. Deşi Biserica a persecutat permanent, încă din vremea lui Ficino şi Pico de la Mirandola – ameninţaţi de Papa Inocenţiu al VII-lea –, pe practicanţii Kabbalei, dar şi pe cei ai astrologiei şi magiei (ceea ce implică, pe de altă parte, faptul că era foarte bine informată asupra ştiinţelor oculte), la dezvoltarea Cabalei creştine au contribuit nu numai laicii, dar şi diverşi reprezentanţi de seamă ai clerului. Unul dintre cei mai importanţi reprezentanţi ai începuturilor Cabalei creştine, Egidius din Viterbo, era chiar cardinal.

În evoluţia Cabalei creştine Gershom Scholem[36] identifică trei concepţii de bază: una, lansată de Reuchlin şi continuată de Cornelius Agrippa von Nettesheim, vedea în Kabbalah o revelaţie şi o tradiţie primordială a omenirii, începând cu Adam, sau a Casei lui Israel, începând cu Abraham sau Moise. A doua, bazată pe premisele false, lansate de unii evrei convertiţi[37], conform cărora textele kabbalistice proveneau din perioada precreştină, privea Kabbalah ca o aluzie tainică premergătoare creştinismului. A treia, derivată de fapt din a doua, pornea de la ideea că aceşti adepţi ai Kabbalei erau

nişte creştini subconştienţi, iar textele kabbalistice erau
învăluiri ale adevărurilor creştine precum trinitatea, întruparea

şi esenţa mântuirii. Această interpretare a Kabbalei urmărea scopuri vădit misionare, de a-i converti pe evrei prin intermediul noţiunilor kabbalistice aduse ca tot atâtea dovezi ale dogmei creştine.

Dintre cabaliştii creştini şi, în general, dintre magicienii renascentişti, cel mai interesant personaj este, fără îndoială, Trithemius din Wurzburg (1462-1516). Călugăr care, în 1508, cere împăratului Maximilian să înăsprească pedeapsa capitală pentru vrăjitoare, Trithemius este el însuşi unul dintre cei mai mari vrăjitori ai vremii sale, autoritatea lui egalând-o pe cea a lui Hermes şi pe cea a Regelui Solomon însuşi, în ochii contemporanilor săi. După cum povesteşte Augustin Lercheimer din Steinfelden[38], Trithemius poseda un spirit auxiliar care avea grijă ca stăpânul său să nu sufere de foame sau de frig. În timpul unei călătorii în Franţa, un consilier imperial german ar fi putut astfel vedea cum spiritul i-a adus o mâncare caldă şi o sticlă cu vin într-un han „în care nu era nimic bun de mâncare". Povestea aminteşte foarte bine de Golemii cărora rabinii kabbalişti le dădeau viaţă, în aceeaşi perioadă, pentru a-i folosi ca ajutor în gospodărie[39]. Lăsând la o parte legenda, există totuşi informaţii precise despre evoluţia lui, din care reiese foarte clar ce anume l-a influenţat. Astfel, se ştie că la vârsta de 23 de ani a fost ales stareţ la Spanheim. În această calitate, Trithemius a pus bazele unei biblioteci formidabile pentru epoca respectivă, din care nu lipseau *Clavicula Salomonis, Sefer Raziel, Cartea lui Hermes, Almadel* (atribuită lui Solomon), *Cartea lui Enoh, Cele patru inele ale lui Solomon, Pentacula Salomonis*, pe care este evident că le-a citit. Opera scrisă, chiar dacă incompletă, rămasă în urma lui Trithemius, demonstrează că ceea ce l-a fascinat a fost criptografia. Cea mai cunoscută scriere a sa pare să fi fost *Steganographia*, sau „Scrierea secretă". Deşi Ioan Petru Culianu[40] argumentează că sursa de inspiraţie a cărţii a fost Raymon Lull şi sistemul de permutări literale dezvoltat de acesta, este clar că asupra lui Trithemius a acţionat şi influenţa directă a kabbaliştilor evrei ai vremii sale. Era un

bun cunoscător al Cabalei, pe care o numea „această bună şi sfântă ştiinţă a magiei". Influenţa gematriei, temurei şi notarikonului iudaic asupra lui este uşor identificabilă. O dată cu Trithemius se naşte varianta creştină a celor trei metode permutative. El propune douăzeci şi patru de permutări alfabetice obţinute printr-o regulă foarte simplă: deplasarea unei serii alfabetice aflate alături de alta, care rămâne fixă: A, B=A, C=B etc. Faptul că în acest fel Trithemius a devenit părintele criptografiei moderne nu i-a împiedicat pe contemporanii săi să vadă în *Steganographia* „una dintre cele mai abstruse lucrări de Kabbalah şi ocultism practic"[41].

O altă dovadă a cunoştinţelor kabbalistice ale lui Trithemius o găsim într-o scriere a lui din 1508, *De septem secundeis* sau *Chronologia mystica*, unde susţine că Dumnezeu guvernează prin şapte „inteligenţe secunde", care, spune el, nu sunt altceva decât spirite planetare. Totuşi, el le asociază îngerilor iudaici: Orifiel (îngerul lui Saturn), Anael (îngerul lui Venus), Zachariel (îngerul lui Jupiter), Raphael (îngerul lui Mercur), Samael (îngerul lui Marte), Gabriel (îngerul Lunii) şi Michael (îngerul Soarelui). Cunoştinţele necesare pentru invocarea spiritelor – figurile şi numele fiecăruia dintre ele, precum şi un calcul astrologic – reamintesc instrucţiunile misticismului iudaic, unde, pentru a avea acces la ceruri, călătorul trebuie să ştie exact numele şi locul fiecărui înger şi în aceeaşi măsură imaginea/sigiliul lui.

Nu în ultimul rând trebuie amintit aici faptul că Johann Trithemius a fost magistrul care l-a iniţiat pe celebrul Paracelsus în tainele alchimiei.

În mod paradoxal, cel mai puţin original dintre hermetiştii renascentişti, Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535), a rămas cel mai celebru, pentru o operă care nu e, în fapt, decât o compilaţie enciclopedică în patru volume, pe care Culianu[42] o numeşte „un amestec îndrăzneţ de teorie ficiniană şi demonomagie": *De Occulta Philosophia*. Totuşi, această carte este considerată principala sursă de informaţii referitoare la influenţa Kabbalei asupra magiei şi numerologiei creştine.

„Interpretarea magică a Kabbalei şi-a atins apogeul în *De Occulta Philosophia* a lui Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim." „În influenta lui operă, *De Occulta Philosophia libri tres* (1531), Agrippa a combinat magia, astrologia, Kabbalah, teurgia, medicina şi proprietăţile plantelor, pietrelor şi metalelor. Această operă a constituit un factor important în răspândirea ideii de ştiinţe oculte", spune Eliade[43]. În fapt, Agrippa credea în „unitatea tuturor tradiţiilor" şi considera că pentru a te putea apuca de magie este necesar să ai solide cunoştinţe de teologie, fizică şi matematică. În prezentarea magiei numerologice şi a ierarhiei angelo-demonice din această carte se constată o surprinzătoare sinteză a învăţăturilor lui Iisus, Moise, Orfeu etc.

Pentru întreprinderea la care s-a angajat, Agrippa s-a pregătit într-un timp record. El a terminat *De Occulta Philosophia* la vârsta de 23 de ani, când, de altfel, a şi oferit-o spre evaluare magistrului său Johann Trithemius[44]. Agrippa a şi practicat toate tipurile de ezoterism pe care le-a menţionat în enciclopedia sa, de la magia cu talismane, îngeri şi demoni, numerologie şi divinaţie, până la „călătoriile astrale"[45]. Faptul că a predat un curs despre *De Verbo Mirifico* al lui Johannes Reuchlin, la Universitatea Dole, şi un altul, despre *Pimander* (traducerea în limba latină a lui *Corpus Hermeticum*) al lui Ficino, la Universitatea Pavia, dovedeşte că Agrippa studiase cu atenţie Cabala creştină. Mai mult chiar, în 1524 a scris şi un *Comentariu la Ars Brevis* a lui Raymon Lull.

Agrippa a reuşit să surprindă şi să determine controverse cu o teorie a cărei origine este uşor identificabilă în misticismul iudaic, de unde autorul o şi reclamă formal: aceea a asinităţii. Într-o operă de critică a „ştiinţelor renascentiste", intitulată *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium*, „asumându-şi spiritul Reformei, Agrippa se declara împotriva cultului catolic al imaginilor şi al relicvelor"[46]. Pe de altă parte, însă, tot în această lucrare el lansează o teorie cu puternice implicaţii pentru studiul ezoterismului: aceea conform căreia Kabbalah (sau, mai corect, mistica iudaică

antică) a numerelor şi literelor a influenţat gnosticismul. Deşi considera Kabbalah o erezie[47], Agrippa adoptă o serie de concepţii ale acesteia. În *De Incertitudine*, el desfăşoară o lungă laudă a simplicităţii de spirit: „Şi să nu mi se aducă mustrări – strigă el – pentru că am spus despre apostoli că sunt nişte asini. Vreau să explic misterioasele merite ale asinului. În ochii doctorilor iudei, asinul este emblema forţei şi a curajului. El are toate însuşirile necesare unui discipol al adevărului; se mulţumeşte cu puţin, suportă foamea şi loviturile. Sărac cu duhul, el n-ar deosebi o lăptucă de un ciulin; iubeşte pacea, îndură poverile. Un asin l-a salvat pe Marius urmărit de Sylla. Apuleius filosoful, dacă n-ar fi fost preschimbat în asin, n-ar fi fost niciodată admis la misterele lui Isis. Asinul a slujit triumful lui Hristos; asinul a putut vedea îngerul pe care nu-l zărea Balaam. Falca asinului i-a furnizat lui Samson o armă victorioasă. Niciodată vreun animal n-a avut onoarea de a învia din morţi, cu singura excepţie a asinului, căruia Sfântul Germanus i-a redat viaţa; şi aceasta ajunge spre a dovedi că după această viaţă asinul îşi va avea partea lui de nemurire"[48]. Aşa cum arătam anterior, în mistica iudaică simbolistica legată de călăuzitorii de măgari are o semnificaţie specială. Călăuzitorul de măgari este întruchiparea prezenţei lui Dumnezeu pe pământ. Sarcina lui constă în a mâna de la spate măgarii rabinilor, fiind, în fond, cel care direcţionează caravana în direcţia redempţiunii sau a damnării, călăuzind-o pe drumul întortocheat al desăvârşirii mistice. Deşi nu mistica era preocuparea hermetiştilor renascentişti, ci, aşa cum am arătat, partea practică, de magie, a tradiţiilor ezoterice ale lumii, nu putem trece cu vederea preluarea unor astfel de motive mistice, mai ales în condiţiile în care, în cazul concret al Kabbalei, mistica şi magia merg mână în mână.

Din punctul de vedere al studiului de faţă, Agrippa prezintă un interes special şi prin faptul că în 1506, pe vremea când era secretarul Împăratului Maximilian I şi studia la Universitatea din Paris, a organizat o societate secretă – o fraternitate studenţească – bazată pe preocuparea comună

pentru alchimie şi magie. În acelaşi oraş în care, în 1314, Jacques de Molay, ultimul cap al Ordinului Cavalerilor Templieri, a fost ars de viu, Agrippa a scris despre calităţile focului „alterum comprehendens, incomprehensibilis, et lux omnibus vitam tribuens".

În plus, prin opera şi acţiunile sale, Agrippa pare să fi declanşat interesul unor învăţaţi din rândul clerului pentru studiile iudaice, care s-a tradus printr-o nouă întoarcere a acestora la sursele kabbalistice originale, în limba ebraică. Cardinalul Egidio da Viterbo (1465-1532) a fost puternic influenţat de *Zohar* şi *Sefer ha-Temuna* atunci când a scris *Shekhinah* şi *Despre Literele Ebraice*, iar franciscanul Francesco Giorgio din Veneţia (1460-1541) a scris două volume despre Kabbalah: *De Harmonia Mundi* (1525) şi *Problemata* (1536), în care a citat extensiv din *Zohar*[49]. În aceeaşi perioadă, Guillaume Postel (1510-1581) traduce pentru prima oară în întregime *Zoharul* şi *Bahirul* în limba latină (evident, cu propriile comentarii adnotate), încă înainte de publicarea *Zoharului* în limba originală[50]. El vorbeşte despre simbolismul menorei şi despre concepţia kabbalistică a *gilgul*-ului, ceea ce îi atrage oprobriul public şi îl determină să se retragă în meditaţie până la sfârşitul vieţii.

În mod paradoxal, însă, după Postel interesul pentru sursele originale în limba ebraică începe să scadă. Cu puţine excepţii, majoritatea celor care au continuat să se ocupe de studiul „Cabalei" s-au mulţumit cu variantele/traducerile intermediare, sau chiar exclusiv cu scrierile aparţinând Cabalei creştine. Între excepţii, un loc important l-au ocupat misticii creştini ai vremii, Teresa d'Avila (1515-1582) şi Sfântul Ioan al Crucii (1542-1591), despre care se ştie că erau buni cunoscători ai *Zoharului*[51], precum şi Jacob Böhme (1575-1624), puternic influenţat de Kabbalah iudaică.

Pasiunea renascentistă pentru *ars combinatoria*, dublată de o altă pasiune, pentru matematică şi astrologie, a împărtăşit-o şi Giordano Bruno (1548-1600). Dintre cabaliştii creştini el este, poate, cel mai celebru – paradoxal,

însă, exact pentru merite contrarii. Într-o lungă demonstraţie, Ioan Petru Culianu[52] încearcă să corecteze imaginea devenită clasică a lui Bruno, ca fiind „heraldul viitorului, al Europei francmasonice şi liberale", omul de ştiinţă în stadiul incipient al conceptului, arătând că în realitate Giordano a fost – şi pentru asta a murit, de fapt – un apărător al trecutului, al magiei şi mnemotehnicii. Culianu identifică elemente de mistică iudaică în *Spaccio della Bestia trionfante*, unde Bruno propune un sistem mnemonic pe care îl numeşte chiar kabbalistic. Ba mai mult, în 1585 scrie o carte pe care o intitulează *Cabala del cavallo Pegaseo*[53].

De altfel, lui Bruno îi aparţine cea mai interesantă clasificare renascentistă a magiei. El desprinde nouă categorii[54]: *sapientia, magia naturalis (medicina, chymia),* o a doua formă de magie naturală, *mathematica* sau *occulta philosophia,* o *magia desperatorum,* care este demonomagia, numită şi *transnaturalis seu metaphysica* sau *theourgia, necromantia, maleficium* (din care *veneficium* este o subclasă) şi *divinatio* sau *prophetia*. În realitate, aşa cum se vede cu ochiul liber, după tipul de auxiliarii pe care magicianul urmăreşte să şi le procure şi metoda pe care o foloseşte în acest scop, această clasificare poate fi redusă la trei mari categorii. Primele patru tipuri de magie se referă la mijloace naturale, a cincea – matematica – este intermediară, iar ultimele patru fac uz de mijloace extra-, supra- sau transnaturale. „Procedeele celui de-al cincilea fel de magie sunt cuvintele, farmecele, raţiunile numerelor şi ale timpilor, imaginile, figurile, peceţile, simbolurile sau literele. Această magie este intermediară între magia naturală şi magia extra- sau supranaturală. Numele ce i se potriveşte este acela de *magie matematică* sau mai curând de *filosofie ocultă*. Al şaselea fel se obţine prin cultul sau invocarea inteligenţelor sau a agenţilor externi ori superiori, prin oraţii, conjurări, fumigaţii, sacrificii, ca şi prin anumite obiceiuri şi ceremonii ce se adresează zeilor, demonilor şi eroilor. Rezultatul lor este contracţia spiritului în sine însuşi, încât spiritul se transformă

în recipient şi în instrument şi apare în posesia înţelepciunii lucrurilor, dar această înţelepciune poate fi lesne evacuată, în acelaşi timp cu spiritul, de altfel, prin leacuri adecvate. Aceasta este *magia disperaţilor*, care devin recipienţi ai demonilor răi captaţi cu ajutorul Artei notorii [*ars notoria*]. Scopul său este de a comanda demonilor inferiori prin autoritatea demonilor superiori; cei din urmă sunt cultivaţi şi ademeniţi; cei dintâi sunt conjuraţi şi constrânşi. Această formă de magie este *transnaturală* sau *metafizică* şi numele-i propriu este *theourgia*."[55] Deşi poate că nu se constituie într-o dovadă indubitabilă a influenţei directe a Kabbalei iudaice asupra lui Bruno[56], totuşi se pot identifica aici câteva elemente kabbalistice. Magia cuvintelor (numele divine) şi a numerelor (gematria), imaginile, simbolurile şi literele (temurah şi notarikon), invocarea agenţilor externi sau superiori (îngerii) sunt practici obişnuite ale misticismului iudaic.

Dar, mai mult decât oriunde, influenţa Kabbalei se simte în obsesia lui Bruno pentru demonomagie. În *De Magia*, el spune despre a treia clasă de demoni că sunt cu deosebire redutabili fiindcă îi induc în eroare pe oameni prin imaginaţie şi promisiuni înşelătoare. Nu e greu de remarcat asemănarea cu viziunea iudaică asupra demonilor, care acţionează prin ademenire şi chiar în somn[57]. Cât despre a patra clasă, aceştia sunt îngerii pe care „kabbaliştii îi numesc Fissim, Seraphim, Cherubim". Aşa cum subliniază profesorul Antonino Proto[58], filosofia magică a lui Bruno se bazează pe ideea unei duble mişcări, descendente – de la Divinitate către fiinţele vii – şi ascendente – de la fiinţele vii către Divinitate. Prin aceasta Bruno este, în fond, un mistic. Faptul că pentru el ascensiunea se realizează cu ajutorul îngerilor/demonilor nu face decât să demonstreze măsura în care a fost influenţat, printre altele, de kabbalişti. Trebuie reamintit aici faptul că, la sfârşitul secolului al XIII-lea, aceştia dezvoltaseră teza care considera că a cunoaşte structura demonicului este forma cea mai profundă a Kabbalei. Adepţii acestei linii au scris liste întregi de îngeri negativi şi au descris relaţiile dintre demonic şi divin.

Această tradiţie, al cărei reprezentant a fost, printre alţii, şi Moses de Leon, susţinea că este o datorie religioasă să cunoşti lumea demonicului, pentru a nu te lăsa atras în ea. Numai cunoscând răul şi distingându-l de bine îl poţi îndepărta şi poţi adora cu adevărat pe Dumnezeu.

Pe de altă parte, Ioan Petru Culianu identifica o relaţie directă între obsesia lui Bruno pentru magie şi aceea pentru eros. În acest context devine relevantă concepţia kabbalistică după care atracţia sexuală pentru demonic este o explicaţie a puterii Paradisului, de care misticul nu trebuie să se lase sedus. Nu în ultimul rând, ideea coparticipării magicianului la procesul divin aminteşte de coparticiparea misticului evreu la procesul de reparare a lumii, *Tikkun Olam*.

Aşa cum arăta Ioan Petru Culianu[59], „dacă a voit să fie apostolul unei noi religii, Bruno a fost, fără îndoială: numele lui a înflăcărat spiritul şi glasul nenumăraţilor francmasoni, liber-cugetători, revoluţionari, materialişti sau anarhişti ai secolului al XIX-lea, iar locul unde se ridică astăzi statuia lui Bruno, acolo unde, în faţa Palatului Cancelariei papale, pe Campo de Fiori, se aflase odinioară rugul lui, a rămas, prin tradiţie, un loc de întâlnire a anarhiştilor din Roma". Pe de altă parte, însă, obsedat de egiptologie, Giordano Bruno a fost primul hermetist care a rupt-o în mod deschis cu creştinismul, devenind astfel promotorul tradiţiei oculte din care s-a dezvoltat ezoterismul occidental modern.

Linia ocultă deschisă de Giordano Bruno a fost desăvârşită în secolul al XVII-lea de Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689). În mod paradoxal, deşi von Rosenroth a fost unul dintre ultimii cabalişti creştini care au studiat sursele kabbalistice în original, fiind un bun cunoscător al limbii ebraice şi aramice, o dată cu el tradiţia ezoterică occidentală s-a rupt definitiv atât de originile ei iudaice, cât şi de creştinism. Cărţile şi concepţiile lui au stat la baza teosofiei Helenei Blavatsky şi a Ordinului Zorilor Aurii (Order of the Golden Dawn), mişcări care au încercat să readucă ezoterismul universal în actualitatea secolului al XIX-lea, prin combinarea

tradiţiilor orientale cu cele occidentale. Din păcate, însă, nici unul dintre reprezentanţii acestor mişcări nu a căutat surse originale. Deşi unii dintre ei au învăţat limba ebraică, totuşi s-au mulţumit să apeleze la traduceri şi variante intermediare, care au denaturat sensul concepţiilor.

Sub influenţa lui Jacob Böhme, care, ca şi Teresa d'Avila şi Sfântul Ioan al Crucii, era unul dintre misticii creştini buni cunoscători ai *Zoharului*, von Rosenroth considera Kabbalah cea mai importantă sursă pentru recuperarea înţelepciunii antice (*prisca sapientia*), pe care Dumnezeu i-a împărtăşit-o lui Adam înainte de cădere. El a colecţionat o serie întreagă de manuscrise lurianice, pe baza cărora a scris *Kabbala Denudata: seu, Doctrina Hebraeorum transcendentalis et metaphysica atqve theologica opus antiquissimae philosophiae barbaricae variis speciminibus refertissimum (Sulzbaci: Typis Abrahami Lichtenthaleri; Francofurti, 1677-1678)*, care avea în centru o traducere a *Zoharului* în limba latină. Deşi *Zoharul* fusese tradus anterior, aşa cum menţionam mai sus, totuşi varianta lui von Rosenroth a rămas cea mai cunoscută şi a constituit sursa de inspiraţie a preocupărilor oculte de mai târziu, fiind tradusă în engleză de S.L. „MacGregor" Mathers, unul dintre fondatorii Ordinului Zorilor Aurii.

Kabbala Denudata oferea cititorilor selecţiuni din cele mai celebre opere kabbalistice, inclusiv ale Şcolii din Safed, care se dezvoltase recent, în paralel cu Cabala creştină, dar şi comentarii care să ajute la înţelegerea textului, considerat dificil. Pe frontispiciul cărţii, Kabbalah apare ca o frumoasă fecioară alergând spre palatul înţelepciunii secrete, având în mână două chei: câte una pentru *Vechiul* şi *Noul Testament*, demonstrând continuitatea concepţiei lui Pico de la Mirandola. Pe de altă parte, însă, prin eseul său asupra noţiunii de *Adam Kadmon* şi a relaţiei acestuia cu „omul primordial Iisus", von Rosenroth a schimbat complet sensul concepţiei zoharice –

aşa cum subliniază, într-un eseu nesemnat, intitulat *Adumbratio Kabbalae Christianae*, Franciscus Mercurius van Helmont,

prietenul lui von Rosenroth, misticul care a făcut legătura cu „Platoniştii de la Cambridge" şi care a ajutat implicit la evoluţia variantei rozicruciene a Cabalei.

NOTE

[1] Ioan Petru Culianu, *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri*, Editura Nemira, Bucureşti, 1996.

[2] Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem.

[3] Citat de Ioan Petru Culianu, în *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem, p. 177.

[4] Conform Frances A. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, Selected Works, Routledge, 1999.

[5] Conform lui Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem.

[6] Spre deosebire de „demonomagia" cultivată de Trithemius din Wurzburg. În realitate, cele două tipuri sunt interconectate. Renaşterea a înregistrat sub titlul „magie naturală" cele mai diverse domenii, de la iluzii optice, procedee teurgice şi medicale, metode de criptografie, stenografie şi telecomunicare, şi până la Arta Memoriei.

[7] Consideră Ioan Petru Culianu, în *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem, p. 66.

[8] Citat de Ioan Petru Culianu, în *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem, p. 67.

[9] Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem.

[10] Aşa cum le citează Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem, p. 76.

[11] Ceea ce nu înseamnă că a fost de acord cu teoriile hermetice ale lui Ficino, aşa cum subliniază Ioan Petru Culianu, în *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem.

[12] Dintre scrierile „kabbalistice" ale lui Pico de la Mirandola, cele mai cunoscute sunt aceste nouă sute de *Concluzii*, *Heptaplus* şi *Oraţie despre Demnitatea Umană*.

[13] După cum menţionează Moshe Idel, în *Cabbala, nuove prospettive*, idem.

[14] Citat de Ioan Petru Culianu, în *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem, p. 92.

[15] Citatul este aproximativ, fiind preluat din Cindy Smith (*The Christian Cabala* – eseu on-line) şi tradus din limba engleză de către noi.

[16] Pe care, de altfel, o expune şi o analizează în cele nouă sute de *Concluzii* ale sale.

[17] Gershom Scholem, *Studii de mistică iudaică*, idem.

[18] Publicată în 1494.

[19] Gershom Scholem, *Studii de mistică iudaică*, idem.

[20] Apărută în jurul anului 1250 în Catalonia şi menţionată pe larg într-un capitol anterior.

[21] Citat aproximativ, preluat din Cindy Smith, *The Christian Cabala*, idem.

[22] Publicată în 1517.

[23] Conform lui Andre Nataf, *The Wordsworth Dictionary of the Occult*, idem.

[24] Citat aproximativ, preluat din Cindy Smith, *The Christian Cabala*, idem.

[25] Citat aproximativ, preluat din Cindy Smith, *The Christian Cabala*, idem.

[26] Citat aproximativ, preluat din Cindy Smith, *The Christian Cabala*, idem.

[27] Gershom Scholem, *Studii de mistică iudaică*, idem.

[28] În *Kabbalah and the Hermetic Tradition* (eseu on-line), Mark Stavish arată că în susţinerea teoriei sale Ricius a folosit manuscrise medievale în care numele lui Iisus era abreviat JHS, doctrina kabbalistică a celor trei ere ale lumii (Haos, *Torah* şi Mesia) şi doctrina similară a lui Giaccomo da Fiore, care propunea domnia – sau era – Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh.

[29] Această accepţie o regăsim, de fapt, în toate tipurile de mistică, nefiind doar apanajul Kabbalei.

[30] În limba ebraică, „ha“ este articolul hotărât. Cuvântul nearticulat „Nume“ se traduce prin „Shem“, adică *shin* + *mem*,

întrucât vocalizarea se face oral, neexistând în forma scrisă.

Mergând şi mai departe, Reuchlin ajunge la concluzia că, atunci

când Iisus spune în *Marcu* 12:29: „Shema Israel, Adonai Eloheinu, Adonai Echad", cuvântul *shema* (*shin*, *mem*, *ayn*) prefigurează, prin ultima literă (*ayn*), având valoarea 70 în gematrie, numărul apostolilor pe care îi va trimite ulterior să predice (*Luca* 10:1).

[31] Prin intermediul Gematriei kabbaliştii au ajuns la concluzia că Dumnezeu a vrut să fie numit prin litera *shin*, care se traduce prin „milă". În Notarikon, litera *mem* are sensul de „în mijloc". Reuchlin întoarce fraza astfel încât să citească „El a vrut să fie numit prin litera *shin* în mijlocul iniţialelor YHVH".

[32] Ceea ce surprinde la Reuchlin este faptul că, în contradicţie cu poziţia oficială de mai târziu a Bisericii, el consideră evoluţia lui Iisus ca fiind firească pentru evrei şi nici nu se gândeşte la necesitatea convertirii lor la creştinism.

[33] Citat aproximativ, preluat din Cindy Smith, *The Christian Cabala*, idem.

[34] Citat aproximativ, preluat din Cindy Smith, *The Christian Cabala*, idem.

[35] Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.

[36] Gershom Scholem, *Studii de mistică iudaică*, idem.

[37] Printre care un rol important pare să-l fi jucat Paulus de Heredia (conform lui Gershom Scholem, *Studii de mistică iudaică*, idem).

[38] Citat de Ioan Petru Culianu, în *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem.

[39] Este adevărat, pe de altă parte, că povestea aminteşte şi de *tulpas*, pe care misticii tibetani îi creau în acelaşi scop.

[40] Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem.

[41] Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem.

[42] Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem.

[43] Mircea Eliade, *Encyclopedia of Religion*, MacMillan Publishing Company, New York, 1987.

[44] Interesant de remarcat este faptul că la aceeaşi vârstă, de 23 de ani, Trithemius devenise abate de Spanheim, Ficino terminase de tradus Platon, iar Pico îşi expusese *Concluziile*.

[45] Ideea nu era nouă, ci îşi avea sursa într-o serie de scrieri kabbalistice anterioare. Agrippa a făcut-o cunoscută în lumea creştină.

[46] Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem.
[47] Moshe Idel, *Cabbala, Nuove prospettive*, idem.
[48] Citat de Ioan Petru Culianu, în *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem, p. 272.
[49] Aşa cum subliniază Mark Stavish, în *Kabbalah and the Hermetic Tradition,* eseu on-line.
[50] Conform lui Gershom Scholem, *Studii de mistică iudaică*, idem. Din păcate, însă, traducerea lui nu a fost publicată niciodată.
[51] Conform lui Michel de Certeau, *Fabula mistică*, idem.
[52] Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem.
[53] Şi totuşi subiectul cărţii este legat mai mult de simbolistica misterelor greceşti decât de mistica iudaică, al cărei nume l-a împrumutat.
[54] Conform lui Ioan Petru Culianu (*Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem), care citează din opera lui Bruno, *De Magia*, III.
[55] *De Magia*, citată de Ioan Petru Culianu (în *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem, p. 220).
[56] Culianu consideră că Bruno a fost influenţat de Ficino, Trithemius şi Agrippa (Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem).
[57] Lilith, Naamah şi întregul cortegiu de demoni feminini, în mod special.
[58] Antonino Proto, *Tradizione ermetica, magia e religione nel Rinascimiento italiano*, eseu on-line.
[59] Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem, p. 119.

13. PREMISELE ALCHIMICE ALE UNEI ISTORII POLITICE

Funny how just when you think life can't possibly turn any worse it suddenly does!
Douglas Adams,
The Hitchhiker's Guide to the Galaxy

Practicată alături de magie şi astrologie, uneori împreună, alteori separat, alchimia i-a preocupat pe filosofii Europei occidentale încă de la apariţia, în 1150, a traducerii *Turba Philosophorum*[1]. Deşi toate trei sunt, în fond, aspecte diferite ale aceleiaşi preocupări ezoterice, totuşi Apusul a făcut permanent o distincţie între ele. În plus, Kabbalah, la rândul ei un amestec de magie, astrologie şi alchimie, a fost adoptată de renascentişti în bloc, ca o preocupare separată. Efortul de pionierat al lui Raymon Lull, care a încercat să le combine pe toate într-un sistem coerent, a rămas singular pentru multă vreme. Abia spre sfârşitul secolului al XVI-lea, când sub ameninţarea Bisericii s-a renunţat la practicarea deschisă a magiei, astrologiei şi Cabalei, iar alchimia, în calitatea ei de ştiinţă naturală, deşi nici ea foarte dragă Bisericii, a rămas singura posibilitate, Cabala creştină a început să împrumute simbolismul alchimic pentru a-şi oculta aspectul practico-magic. Aceasta a dus la crearea unei ramuri distincte a Cabalei, care s-a îndepărtat din ce în ce mai mult de semnificaţiile iniţiale preluate din iudaism, dar şi de ramura care a continuat să se dezvolte până la Christian Knorr von Rosenroth, şi, implicit, de creştinism.

Transformarea a pornit din Anglia, unde a fost favorizată de pietatea puternic iudaizată, sub influenţa *Vechiului Testament*, a puritanismului şi calvinismului. „Cultul puritan al lui Yehovah nu putea duce decât la studii cabalistice”, explică Frances A. Yates[2]. Dacă în Europa catolică Conciliul de la

Trento a pus la index multe scrieri despre Cabala, în încercarea de a descuraja aceste preocupări, în ţările protestante ea a înflorit, mai ales în condiţiile în care însăşi Kabbalah căpăta, în aceeaşi perioadă, noi valenţe, o dată cu apariţia speculaţiilor lurianice, care au pătruns în Europa la sfârşitul secolului al XVI-lea.

Deşi probabil a avut şi adepţi mai vechi, noua Cabală s-a impus o dată cu *Monas Hieroglyphica*[3] a lui John Dee (1527-1608), un amestec de discipline cabaliste, alchimice şi matematice. Practicant al unei magii de tip enochian, Dee era, pe de altă parte, un bun cunoscător al doctrinelor ezoterice, pe care a încercat să le combine într-un sistem coerent. Asupra lui au acţionat atât varianta renascentistă a Cabalei, cât şi, foarte probabil, cea lurianică, ale cărei fervori religioase şi mistice sunt uşor de recunoscut în concepţia sa. La rândul ei, influenţa lui Dee a fost covârşitoare nu numai asupra cabaliştilor englezi, precum Robert Fludd (1574-1637), Elias Ashmole (1617-1692) şi Thomas Vaughan (1622-1666) (cel care a publicat, în 1652, prima traducere în limba engleză a Manifestelor Rozicruciene), ci şi asupra celor germani, în special în cursul călătoriei lui prin această ţară, în 1589. Călătoria a avut loc după o lungă perioadă petrecută de Dee în Boemia, şi în special la Praga. Se ştie că Praga era centrul european al studiilor alchimice şi cabalistice[4]. Iar, dacă Dee a influenţat Boemia, şi Boemia l-a influenţat pe Dee, şi implicit pe rozicrucieni. Să nu uităm că Praga este locul unde trăia, în acea vreme, Marele Rabin Low (1520-1609), despre care se spune că ar fi creat un Golem care să-l ajute la tot felul de treburi casnice. Deşi Gershom Scholem[5] argumentează că această legendă ar fi pornit, în fapt, de la aplicarea, mult mai târziu (în secolul al XVIII-lea), a unui model polonez asupra unei figuri celebre a vieţii evreieşti pragheze, totuşi este indubitabil că acest tip de exerciţiu creator, cu implicaţii alchimice evidente, îi preocupa pe kabbaliştii boemieni, iar acest lucru s-a reflectat şi asupra lui Dee.

Elias Ashmole povesteşte în *Theatrum Chemicum Britannicum* (1652) că, la Bremen, Dee a fost vizitat de

„faimosul Filosof Hermetic, dr. Heinrich Khunrath din Hamburg"[6]. Rezultatul acestei întâlniri a fost remarcabila operă *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae*, publicată la Hanovra în 1609. *Amfiteatrul* a constituit despărţirea definitivă de sursele iudaice şi crearea premiselor unui nou sistem teosofic, bazat pe combinarea magiei, alchimiei şi Cabalei, care a căpătat astfel un nou sens. Simbolistica *Amfiteatrului*, preluată în mare măsură din *Monas*-ul lui Dee, a constituit, în mod vădit, una dintre sursele Manifestelor Rozicruciene.

Este interesant de remarcat aici că, în aceeaşi perioadă în care Dee era primit cu fast la curţile regale ale Europei, în Italia Giordano Bruno termina prost, pentru, în fond, aceeaşi preocupare[7]. În aceste circumstanţe, nu e de mirare faptul că puţini italieni au mai avut curajul să-şi manifeste deschis interesul pentru disciplinele ezoterice. Totuşi, o dată cu intrarea în secolul al XVII-lea, lucrurile par să capete o nouă turnură. Papa Urban dovedeşte interes şi apreciere pentru ritualurile inofensive ale unui tip de magie pneumatică de origine ficiniană, practicată de un călugăr calabrez disident, pe nume Tommaso Campanella, adept al unui catolicism liberal şi utopic[8]. Totuşi, aprecierea papală nu-l ajută pe Campanella să evite închisoarea. Aici are loc o a doua vizită cu importanţă istorică. Campanella este vizitat în închisoare de două personaje care ulterior se vor dovedi a fi membri ai grupului care a promovat Manifestele Rozicruciene.

Constatăm, aşadar, că, deşi Cabala creştină a evoluat pe două căi complet diferite – una italiană, al cărei apogeu este reprezentat de Giordano Bruno, şi una engleză, al cărei apogeu este reprezentat de John Dee –, prin intermediul lui Tommaso Campanella şi Heinrich Khunrath cele două direcţii s-au întâlnit într-un punct comun: Germania începutului de secol al XVII-lea. Locul intersecţiei nu este nici el întâmplător: calea era deja deschisă de Jacob Böhme (1574-1624), ale cărui scrieri mistice erau impregnate de noţiuni preluate din *Zohar*[9]. Böhme a fost în opinia lui Gershom Scholem[10], primul care a lansat concepţia

Kabbalei ca teosofie. Totuşi, dacă Böhme a fost, fără îndoială, un mistic creştin, cu toată preocuparea lui pentru alchimie, în momentul apariţiei Manifestelor Rozicruciene, în Cabala promovată de adepţii acestora nu mai erau uşor de recunoscut nici sursele iudaice şi nici valorile creştine.

Nici momentul apariţiei Manifestelor Rozicruciene nu este lipsit de semnificaţii speciale. 1614 este anul în care Isaac Casaubon demonstrează că hermetismul occidental a pornit de la premise false, întrucât *Corpus Hermeticum* nu era nicidecum antic, ci fusese scris în secolul al II-lea - al III-lea e.n. Tot acum se împlinesc exact trei sute de ani de la arderea pe rug a lui Jacques de Molay, ultimul conducător al Ordinului Cavalerilor Templieri. Celebrul blestem lansat de el în acel moment a dat naştere la diverse speculaţii cu privire la influenţa diverselor confrerii secrete născute din ruinele Ordinului asupra Revoluţiei franceze. Aceste speculaţii s-au bazat pe ironia unei realităţi care a fost interpretată ca o răzbunare a lui Molay (instrument al sorţii sau determinant al ei): dacă, în mod firesc, o revoluţie are loc atunci când există un dezechilibru şi/sau o stare de nemulţumire, în cazul Franţei revoluţia s-a declanşat într-un moment de echilibru, în care nu avea nici o justificare, constituind ea însăşi motivul care a determinat o lungă perioadă de dezechilibru ulterior. La rândul lor, gândite ca o încercare de recuperare a imaginarului renascentist *în cadrul religiei*, Manuscrisele Rozicruciene au devenit până la urmă instrumentul cu care acesta a fost eliminat definitiv. Mircea Eliade[11] subliniază că, din perspectiva adepţilor rozicrucianismului, scopul Manifestelor era integrarea într-un creştinism nonconfesional a tradiţiei hermetice şi a ştiinţelor naturale, într-o sinteză comparabilă cu integrarea anterioară a platonismului, aristotelismului şi neoplatonismului, în vederea obţinerii cunoaşterii „ştiinţei totale". Contrar tuturor intenţiilor şi aşteptărilor, rezultatul a fost, însă, cel opus.

Alegerea momentului apariţiei Manifestelor nu trebuie să surprindă, în condiţiile în care la acea vreme astrologia era încă în mare vogă, ba chiar cunoscuse o nouă revigorare. Aşa

cum arăta Ioan Petru Culianu[12], sub influenţa tratatului *De Radiis* al filosofului arab Abu Yusuf Yaqub ibn Ishaq al-Kindi, apărut pe la 873 şi tradus în limba latină în secolul al XII-lea, Europa occidentală era preocupată de conjuncţiile planetelor. Conform acestei teorii, conjuncţiile generale ale planetelor, care depind de conjuncţiile periodice ale planetelor superioare, Jupiter şi Saturn, influenţează soarta religiilor. Luând în calcul toate acestea, astrologii vremii aşteptau ca anul 1484 să aducă schimbări radicale şi au fost cu atât mai dezamăgiţi să constate că previziunile nu s-au realizat. Totuşi, Culianu propune o teorie interesantă: dacă acceptăm 1484 ca an al naşterii lui Marthin Luther[13], atunci se poate spune că profeţia s-a împlinit. Mai mult, însuşi Papa Inocenţiu al VIII-lea, înspăimântat, ca orice vajnic persecutor al astrologiei, de convingerea că prezicerile se vor adeveri, a dat în acelaşi an semnalul vânătorii de vrăjitoare, prin emiterea bulei papale *Summis desiderantes affectibus*, neavând de unde să ştie că micul profet de care îi era frică avea să-i fie, în fond, un aliat[14] în lupta împotriva magiei.

Următoarea conjuncţie planetară a avut loc în 1604, ceea ce face uşor de înţeles interesul pe care l-a stârnit o ciudată lucrare publicată în acel an de Simon Studion, numită *Naometria.* Această scriere apocaliptic-profetică avea la bază o numerologie complicată, care pornea de la descrierile biblice ale Templului lui Solomon şi încerca să profeţească evenimente viitoare, după aceeaşi reţetă. În acest context devine evident faptul că în 1614 lumea aştepta deja nerăbdătoare să vadă noua schimbare din soarta religiilor. Pentru a oferi oamenilor ceea ce doreau să audă, Manifestele au dat relevanţă acestor date, plasând moartea personajului principal al poveştii, Christian Rosenkreutz, în 1484, iar descoperirea mormântului său, în 1604.

Publicarea Manifestelor Rozicruciene a venit astfel ca o bombă bine plasată, la locul şi momentul potrivit. Nici măcar presupusul lor autor, Johann Valentin Andreae, nu a mai putut convinge pe nimeni că era vorba de un simplu joc demonstrativ.

Manifestele par să fi fost confiscate scopului lor iniţial şi transformate în instrument politic. Frances A. Yates argumentează în *Iluminismul rozicrucian* că în realitate întreaga mişcare rozicruciană a avut încă de la început un substrat politic implicit şi bine organizat, menit a aduce pe tronul Boemiei pe Electorul Palatin, iar semnificaţiile ezoterice erau destinate, de fapt, justificării oculte a unui act politic. Totuşi, pentru adevăraţii rozicrucieni, adică pentru cei care au îmbrăţişat concepţiile Manifestelor sau, împărtăşindu-le, le-au promovat, aspectul cel mai important al mişcării a fost cel religios. Aventura căreia Manifestele urmau să-i servească era „expresia unei mişcări religioase care îşi adunase forţele ani de-a rândul, nutrită de influenţe secrete care circulau prin Europa, o mişcare în direcţia rezolvării problemelor religioase pe liniile de forţă mistice sugerate de influenţa hermetică şi de cea cabalistă“, după cum conchide Yates[15].

13.1. MANIFESTELE ROZICRUCIENE

A memorandum is written not to inform
the reader but to protect the writer.
CNN, „Quote of the day“

Celebrele Manifeste Rozicruciene, care, în mod surprinzător, şi-au îndeplinit scopul, nepropus, dar atribuit de cititori, de a schimba istoria lumii, au fost în realitate două broşuri mici cu titluri lungi, publicate la Cassel. *Fama Fraternitatis*, sau „O dezvăluire a fraternităţii preanobilului ordin al crucii cu trandafiri“, şi *Confessio Fraternitatis*, sau „Mărturisirea vrednicei de laudă fraternităţi a preacinstitului ordin al rozicrucienilor către toţi învăţaţii Europei“, vorbeau despre un oarecare Christian Rosenkreutz, presupus fondator al unui ordin mai vechi, învăţând cititorii să se alăture efortului de renaştere a ordinului într-o nouă variantă. Dacă acest Christian Rosenkreutz a existat într-adevăr, rămâne un mister şi, în fond, nu are nici o importanţă.

Din contră, ceea ce a dat putere mişcării a fost tocmai faptul că nu se baza pe realitate, ci pe legendă.

Toţi cercetătorii sunt de acord că cele două texte propun în fond o reformă educaţională destinată „a repara greşelile Bisericii şi ale întregii *Philosophia Moralis*". Cum Fraţii Rozicrucieni erau germani reformaţi, devine evident că mişcarea a avut încă de la început o tentă politică, fiind în fond îndreptată împotriva iezuiţilor.

Cele două texte abundă în referiri la magie, alchimie şi Cabala. Magia promovată aici este preluată, evident, din Renaştere, însă accentul pus pe atragerea forţelor angelice duce cu gândul la demonomagia lui Giordano Bruno, ceea ce, în opinia lui Frances A. Yates[16], ar putea constitui unul dintre motivele pentru care s-a pornit vânătoarea de vrăjitoare împotriva mişcării. În aceste circumstanţe este de înţeles de ce, pentru a putea îmbina viziunea religioasă cu cea ştiinţifică, adepţii rozicrucianismului au apelat la o alchimie ale cărei expresii şi simboluri par mai adecvate experienţei mistice decât procesului tehnic[17], deşi, în realitate, le exprimă în egală măsură pe amândouă.

În ce priveşte Cabala, în mod surprinzător, deşi se povesteşte că personajul principal a străbătut Răsăritul în căutarea surselor originare ale acesteia, precum şi ale celorlalte „ştiinţe naturale", totuşi este evident că autorul nu a studiat nici măcar în trecere Kabbalah iudaică, mulţumindu-se cu stadiul în care ajunsese Cabala creştină sub influenţa lui John Dee. De altfel, Manifestele înglobează în totalitate filosofia expusă de Dee în *Monas Hieroglyphica*, amestecul ciudat de religiozitate şi pasiune pentru magia ştiinţifică propovăduit de acesta. Astfel, în *Fama*[18] se spune că, la Fez, fratele C.R. a găsit o Cabala pângărită de religia pe care o au locuitorii oraşului. Surprinde, în primul rând, concepţia conform căreia Cabala ar fi fost pângărită de practicarea ei în cadrul altei religii decât cea creştină, în condiţiile în care provenienţa iudaică a acestei mişcări nu a fost niciodată contestată şi, mai mult, personajul principal era, nu-i aşa, în căutarea surselor originare ale acesteia. În al

doilea rând, surprinde ideea însăşi că această Cabala ar fi putut fi practicată în cadrul altei religii – în speţă, musulmană, lucru care nu s-a petrecut în realitate niciodată. Rămâne doar posibilitatea ca pasajul să se refere la evreii din Fez (dacă vor fi existat), şi atunci devine cu atât mai interesantă opinia după care practicarea Cabalei de către evrei constituie o pângărire!

Deşi nu se menţionează în mod explicit în text, pare suficient de clar faptul că, vorbind de *Harmonia Mundi*, autorul este influenţat de ideile lui Raymon Lull şi, probabil, de scrierea lui Francesco Giorgio, menţionată într-un capitol anterior. Că noţiunile kabbalistice şi-au pierdut aproape complet sensul iniţial o dovedeşte referirea la limba şi scrisul magic însoţite de un mare dicţionar, create de primii patru Fraţi. „De limba şi de scrisul acesta ne folosim zilnic întru lauda şi proslăvirea lui Dumnezeu, găsind în ele multă înţelepciune", spune autorul *Famei*[19], amintind de semnificaţia secretă a limbajului sacru din iudaism, căreia îi dă, în context, un sens mai apropiat de *Steganographia* lui Trithemius. Noţiunile şi previziunile astrologice par influenţate de *Naometria* lui Simon Studion, în care se regăsesc o serie de elemente iudaice, dintre care cele mai importante sunt calculele bazate pe dimensiunile biblice ale Templului lui Solomon. Mai mult chiar, textul menţionează că „filosofia noastră nu este o născocire nouă, ci aceea pe care a primit-o Adam după cădere şi de care s-au folosit Moise şi Solomon".[20] În buna tradiţie alchimică, autorul vorbeşte de adevărul întru care şi-au arătat măreţia Enoh, Abraham, Moise şi Solomon, dar şi de semnificaţia mistică a alchimiei, opusă celei materiale, care a stricat renumele Artei Regale.

Un element extrem de interesant al *Famei* este faptul că, deşi ni se spune că iniţial fratele Rosenkreutz a pornit spre Ierusalim, el nu a ajuns niciodată acolo[21]. Textul nu pare să acorde prea mare importanţă acestei nerealizări, care însă nouă ni se pare relevantă. Cu alte cuvinte, Fratele C.R. nu a ajuns niciodată la sursă (nici a iudaismului şi nici măcar a creştinismului), mulţumindu-se permanent cu informaţiile filtrate prin intermedierea arabă.

O frază ciudată şi neexplicată apare la începutul celui de-al doilea text, *Confessio*[22]: „Este vorba de faptul că Stăpânul nostru al tuturor, Jehova, o să schimbe cursul Firii (care, văzând că se apropie Sabatul Domnului şi că răstimpul s-a împlinit, se grăbeşte iarăşi către începutul începuturilor)". În mod clar, pasajul nu se referă doar la importanţa acordată în alchimie cifrei „şapte" – deşi, sub influenţa *Amfiteatrului* lui Khunrath, chiar şi aici se poate identifica sursa iudaică, în simbolul celor şapte trepte ale Scării Înţelepţilor, care aminteşte de Scara lui Iacob şi de cei şapte paşi ai misticului spre divinitate –, ci este uşor de recunoscut în această exprimare ideea kabbalistică a anului sabatic. Acest lucru este cu atât mai surprinzător dacă ţinem cont că în cursul Renaşterii Sabatul era legat de demonomagie, iar aici apare brusc cu semnificaţia sa originară pozitivă. Aşa cum am arătat într-un capitol anterior, într-o carte apărută în jurul anului 1250 în Catalonia, *Sefer ha-Temuna* (*Cartea despre imaginea literelor ca înfăţişare a divinităţii*), se vorbea despre aspectele unei succesiuni de creaţii, fiecare aspect fiind guvernat de una dintre cele şapte Sefirot subordonate, puterea creatoare a lui Dumnezeu manifestându-se în fiecare Sefira şi în unitatea cosmică formată de aceasta, *Shemita*. În succesiunea celor şapte *Shemitot* care alcătuiesc Anul Jubiliar al lumilor, se manifestă totalitatea puterii creatoare a lui Dumnezeu, care, conform aceleiaşi Kabbale, înseamnă reîntoarcerea la starea primordială, la forme mai pure şi la armonie, sau, în cuvintele rozicruciene, la „începutul începuturilor". Să nu uităm că un curent caracterizat prin aceeaşi expectativă anticipativă circula în perioada respectivă şi printre evrei, ceea ce a făcut posibilă apariţia sabateanismului cu cincizeci de ani mai târziu.

O altă referire ciudată este „ce minunat ar fi să poţi [...] să aduci la tine pe puternica prinţesă a lumii".[23] Deşi este greu de evaluat sensul acestei expresii, dat fiind că nu este explicată nicăieri în text, totuşi se poate observa o vagă asemănare cu noţiunea kabbalistică de Malkhut sau Shekhinah, aspectul feminin al divinităţii, dar şi prezenţa lui Dumnezeu în lume,

preluată în alchimie sub forma simbolisticii femeii văzute ca putere a Domnului.

Există în text un pasaj scurt care, însă, dă cele mai multe indicaţii cu privire la influenţa Kabbalei asupra textului şi, implicit, asupra filosofiei rozicruciene: „Aceste semne şi aceste litere, după cum Dumnezeu le-a cuprins pe alocuri în Sfânta Scriptură sau Biblie, tot aşa le-a întipărit în chipul cel mai vădit în minunata făurire a cerului şi a pământului, ba chiar în toate jivinele. Într-adevăr, aşa cum matematicianul şi astronomul pot să ştie cu mult înainte ce eclipsă urmează să aibă loc, şi noi putem fără greş şti dinainte şi prezice bezna întunecărilor Bisericii şi cât de mult vor dura. De la aceste semne şi litere am împrumutat scrierea noastră magică şi am făurit o nouă limbă (doar) pentru noi, în care se vădeşte şi se rosteşte firea tuturor lucrurilor. Astfel că nu e de mirare că suntem lesne-vorbitori în alte limbi, limbi pe care le ştim cu totul diferite de limba străbunilor noştri, Adam şi Enoch, şi care au pierit pe veci în urma încurcăturii de pe vremea turnului Babel”.[24] Provenienţa kabbalistică a ideii conform căreia Dumnezeu a cuprins semnele şi literele în Sfânta Scriptură după un anumit cod, pe care l-a folosit şi la facerea lumii, este evidentă. Să ne reamintim aici faptul că, în opinia kabbaliştilor, *Torah* a precedat creaţia, fiind un instrument folosit în procesul divin. Sfânta Scriptură a fost dată apoi de Dumnezeu lui Moise într-o formă nemodificabilă, incluzând potenţial toate aspectele şi semnificaţiile profunde ale fiecărei litere, legată fiecare de câte un secret, la infinit, citirea ei fiind un act de colaborare cu Dumnezeu şi o con-creaţie a lumii. Scrierea şi limba magică par şi ele concepţii preluate mai degrabă din scrierile kabbalistice decât din *Steganographia* lui Trithemius, cunoscut fiind interesul pentru folosirea permutării de litere şi nume divine în scopuri magice atât al kabbaliştilor evrei, cât şi al cabaliştilor creştini.

Era absolut normal ca o mişcare religioasă care, folosind simbolistica alchimică, urmărea intensificarea pietăţii evanghelice prin reformarea ştiinţelor, şi aceasta concepute

în termeni hermetici şi cabalişti, să declanşeze interesul societăţii, dar să şi piardă de sub control urmările publicării actului său de naştere. La fel de puţin surprinzător este şi faptul că Biserica nu a privit cu ochi buni această mişcare. Totuşi, cu cât era mai periculoasă, cu atât mai atractivă trebuie să fi părut oamenilor vremii asocierea la Ordinul Rozacrucii, din moment ce foarte mulţi s-au grăbit să îşi manifeste dorinţa de a adera la scopurile organizaţiei.

Pentru a avea o idee despre faima pe care o aveau în epocă rozicrucienii, este suficient să cităm din *Istoria filosofiei hermetice* a abatelui Langlet du Fresnoy[25]: „meditaţiile celor dintâi fondatori ai lor depăşesc cu mult ceea ce a fost cunoscut de la facerea lumii încoace, că ei au menirea de a înfăptui restaurarea generală a universului. Ei nu sunt supuşi nici foamei, nici setei, nici bătrâneţii, nici vreunei alte tulburări a naturii. Ei îi cunosc prin revelaţie pe cei ce sunt demni a fi admişi în societatea lor. Pot, oricând, să trăiască de parcă ar fi existat de la începutul lumii sau ca şi cum ar urma să dăinuie până la sfârşitul veacurilor. Pot să oblige să se pună şi să se menţină în slujba lor spiritele şi demonii cei mai puternici". Cum ar putea fi mai clar exprimată combinaţia de Kabbalah (restaurarea generală a universului) şi demonomagie renascentistă (pot să pună în slujba lor spiritele şi demonii) care stă la baza rozicrucianismului şi cum ar putea fi mai bine explicată aversiunea Bisericii faţă de această întreprindere?

Un al treilea text, *Căsătoria Chimică a lui Christian Rosenkreutz*, apărut în 1616, nu a făcut decât să crească misterul şi să declanşeze noi dispute. Dacă primele două stau încă sub semnul întrebării, astăzi este indubitabil că ultimul îi aparţine lui Johann Valentin Andreae (1586-1654). Calificată de autor însuşi drept o încercare literară fără prea mare valoare, *Căsătoria Chimică* a fost o farsă pentru inducerea în eroare a celor interesaţi de rozicrucianism, care însă, printr-o ironie a sorţii, a devenit dovada existenţei acestuia.

Fără doar şi poate, titlul se referă pe de o parte la simbolismul alchimic, iar pe de altă parte la simbolismul erotic

ce a caracterizat, în fond, toate formele de ezoterism, de la Kabbalah şi până la magia şi alchimia occidentală. Frances A. Yates[26] citează opinia unor cercetători timpurii, care au considerat că se poate identifica în *Căsătoria Chimică* atât influenţa *Naometriei* lui Simon Studion, cât şi a *Monas*-ului lui John Dee, pe care Andreae îl citează în mod direct. O altă influenţă importantă a fost cea exercitată de *Amfiteatrul* lui Khunrath – frazeologia, insistenţa asupra analogiei dintre micro- şi macrocosmos şi accentul pus de el pe magie, Cabala şi alchimie fiind uşor de recunoscut în textul rozicrucian.

Împărţită în şapte secţiuni (zile), ale căror semnificaţii sunt uşor de înţeles din perspectiva alchimiei (ceea ce implică şi legătura cu cele şapte ceruri, care trebuie străbătute de misticul evreu în drumul spre Tronul Gloriei, mai ales în contextul în care se spune că una dintre cele patru căi alchimice, cea a Focului, care duce în „Palatul Regelui", nu este accesibilă, fiindcă mistuie), povestirea este plină de simbolurile hermetice ale unei alegorii materiale şi spirituale, menite a ilustra dublul înţeles al acestei ştiinţe[27]. Totuşi, spre deosebire de *Fama* şi *Confessio*, în *Căsătoria Chimică* elementele cabalistice sunt mai puţin evidente.

Nu întâmplător, în apărarea rozicrucianismului au scris cabaliştii contemporani mişcării. În Germania anului 1618 apărea *Pegasul*[28] *Firmamentului sau o scurtă introducere în înţelepciunea celor vechi, care odinioară era numită magie de către egipteni şi perşi, dar astăzi este buna dreptate numită de Venerabila Fraternitate Rozicruciană Pansophia*, în care autorul, Joseph Stellatus, plasa rozicrucianismul în continuarea tradiţiei hermetice, dar şi a Cabalei creştine a lui Reuchlin, pe care îl cita în mod direct. La rândul lui, Julius Sperber scria în 1615 un *Ecou al de către Dumnezeu prealuminatei Fraternităţi a onorabilului Ordin R.C.*, în care se dovedea a fi puternic influenţat de magia şi Cabala promovate de Reuchlin, dar şi de Agrippa şi Giorgi, ceea ce demonstrează continuitatea influenţei italiene asupra dezvoltării Cabalei creştine din Germania. Pe de altă parte,

dată fiind adoptarea de către germani, în febra mişcării rozicruciene, a Cabalei alchimice, este cu atât mai surprinzător interesul pentru întoarcerea la sursa iniţială, iudaică, ce l-a împins pe Christian Knorr von Rosenroth să scrie, spre sfârşitul secolului, *Kabbalah Denudata*.

În Anglia, sub influenţa vădită a lui John Dee, Robert Fludd (1574-1637) a continuat noua linie a tradiţiei ezoterice occidentale, care includea alchimia ca o ştiinţă de sine stătătoare, alături de magie şi Cabala. Că Fludd era, la fel ca Stellatus şi Sperber în Germania, un descendent direct al hermetismului renascentist, o demonstrează *Istoria Macrocosmosului şi a Microcosmosului* pe care a publicat-o sub titlul *Utriusque Cosmi Historia* sau *Istoria celor Două Lumi* – Marea Lume a Macrocosmosului şi Mica Lume a Omului, Microcosmosul. Cartea reprezintă încercarea de a readuce în actualitate vechea filosofie ficiniană, bazată pe armonia dintre planul cosmic şi corpul uman. Este în fond o încercare de combinare coerentă a teoriilor lui Pico de la Mirandola, însumând Kabbalah şi hermetismul, cu teoriile medico-astrale ulterioare ale lui Paracelsus şi cu ideile lui John Dee. Interesul lui Fludd pentru recuperarea imaginarului renascentist explică afinitatea lui cu Manifestele Rozicruciene. La fel ca şi autorul acestora, el propune o reformă bazată pe noi dezvoltări ale magiei, Cabalei şi alchimiei, preluate în forma lor iniţială renascentistă şi aduse la zi.

La rândul lor, cele două scrieri în care îşi manifestă admiraţia faţă de Fraţii Rozicrucieni, *Succintă apologie pentru Fraternitatea Crucii cu trandafiri, spălând ca un pârâu petele de bănuială şi de infamie cu care a fost stropită*[29] şi *Tratatul apologetic în sprijinul Societăţii Crucii cu trandafiri*[30], plasează filosofia lui Fludd în continuarea tradiţiei hermetice originale din *Corpus Hermeticus* şi *Tabula Smaragdina*, pe care le citează extensiv. O altă sursă din care Fludd a preluat o serie de idei este, aşa cum demonstrează Yates[31], *De Harmonia Mundi* a cabalistului creştin Francesco Giorgi, ceea ce arată, pe de altă parte, că influenţa italiană a continuat să opereze şi asupra acestei ramuri a tradiţiei apusene şi, implicit, asupra rozicrucianismului.

Deşi sursa evoluţiei alchimice a Cabalei se află în Insulă, Fludd ajunge să îşi vadă operele publicate în Germania, nu numai pentru că în Anglia natală magia era interzisă[32], ci şi pentru că rozicrucianismul era în fond o mişcare germană, chiar dacă plecase de la premisele unei filosofii dezvoltate de britanicul Dee. Cu toată influenţa engleză, mişcarea rozicruciană nu pare, după cum arată Frances A. Yates, să fi determinat un mare interes în Anglia. Un Francis Bacon împărtăşea convingerile şi concepţiile cabaliste ale Renaşterii, şi în particular pe cele ale lui Agrippa von Nettesheim, fără să fi citit Manifestele Rozicruciene, care au apărut după publicarea primei sale cărţi. Ca şi fraţii Crucii cu Roze, el vedea progresul ştiinţei ca o întoarcere la starea primordială, în care relaţia cu natura ar fi pură, iar cunoaşterea ei – totală. Cum, pe de o parte, în Manifeste apar elemente baconiene, iar, pe de altă parte, simboluri rozicruciene se regăsesc în *Noua Atlantidă*, publicată în 1627, este clar că influenţele au fost reciproce. Deosebirea dintre viziunile lor constă în faptul că Bacon a militat pentru revelarea secretelor, pentru dezvăluirea simbolurilor şi împotriva filosofiei macro- şi micro-cosmice care forma baza teoriilor despre armonia universală susţinute de conaţionalul său, Robert Fludd.

Într-o carte apărută la Paris în 1623, *Instruction à la France sur la vérité des Frères de la Rose-Croix*, Gabriel Naude publica o listă a operelor care, în opinia lui, influenţaseră doctrina Fraţilor Rozicrucieni, listă cu care plasează în mod ferm această mişcare în cadrul tradiţiei hermetice. Pe listă apăreau John Dee, cu *Monas Hieroglyphica*, Johann Trithemius, cu *Steganographia*, dar şi Francesco Giorgi, cu *De Harmonia Mundi*, şi „Brunus les umbres de ses idées" (Giordano Bruno, cu *De umbris idearum*). Apărea, evident, Paracelsus, cu al său „commentaire de la Magie", dar şi Raymon Lull, cu „sa dialectique". Mai interesant este faptul că apăreau şi doi francezi: François Candale, cu *Pimandre* (*Corpus Hermeticum*), şi „Thyart et sa musique", prin intermediul cărora Naude încerca să asimileze rozicrucianismul tradiţiei hermetice dezvoltate în Franţa.

Un alt personaj important al acestei perioade, care a exercitat o influenţă remarcabilă atât asupra ramurii germane a Cabalei creştine, cât şi asupra celei engleze, a fost flamandul Franciscus Mercurius van Helmont (1614-1698). În mod paradoxal, însă, această influenţă a avut rezultate complet diferite. Spre deosebire de majoritatea contemporanilor săi, van Helmont s-a întors la sursele originale ale Cabalei, încercând să pătrundă semnificaţiile alfabetului ebraic, aşa cum o demonstrează cartea pe care a publicat-o în 1657, sub titlul *Alphabeti vere naturalis Hebraici brevissima Delineatio*. Studiile sale au stat la baza *Kabbalei Denudata* a lui Christian Knorr von Rosenroth. Pe de altă parte, în Anglia, Cabala alchimică practicată de „Platoniştii de la Cambridge", conduşi de Henry More şi Ralph Cudworth, a cunoscut, datorită lui Helmont, o nouă infuzie de valori creştine. Perioada mişcării rozicruciene a fost cea mai prolifică în utopii politice. Aparent, toate porneau de la modelul deja lansat de Thomas More, şi toate aveau, aşa cum era de aşteptat, un număr de elemente comune. Dacă Johann Andreae publica utopia hermetică germană *Republicae Christianopolitanae Descriptio*[33] în 1619, acest lucru se întâmpla după ce prietenii săi, Tobias Adami şi Wilhelm Wense, îl vizitaseră în închisoare pe Tommaso Campanella şi primiseră de la el manuscrisul *Cetăţii Soarelui*, utopia hermetică italiană. La rândul ei, *Noua Atlantidă*, utopia hermetică engleză a lui Francis Bacon, apărea în 1627. Sub influenţa acestor utopii, un Johann Andreae maturizat de experienţele avute începe să propovăduiască formarea unor „Uniuni Creştine", pornind de la modelul *Societas Christiana*, grupare pe care o înfiinţase în 1618 şi care rezistase doi ani.

Frances Yates[34] argumentează că Manifestele au constituit mai mult decât o simplă mişcare religioasă destinată a recupera imaginarul renascentist, pe cale de a fi distrus de Contrareforma catolică. Rozicrucianismul poate fi considerat, în opinia lui Yates, o mişcare antiiezuită şi anticatolică, îndreptată politic împotriva alianţei habsburgo-iezuite menite

a dobândi hegemonia în Europa, pentru a impune catolicismul asupra Reformei. Cu toate că această alianţă politică era considerată benefică de mulţi extremişti ai Contrareformei, totuşi chiar şi printre catolici au fost destui cei pe care ea nu i-a entuziasmat. Între ei s-a numărat şi Papa Urban al VIII-lea, ale cărui opinii profranceze şi antispaniole l-au făcut să i se opună. În Franţa secolului al XVI-lea, aceasta a fost strategia politică ce a dus la distrugerea lui Henric al III-lea, iar în Italia, la arderea pe rug a lui Giordano Bruno. Pe de altă parte, încercarea de a opune acestei alianţe politice (cu toată motivaţia religioasă a iezuiţilor, care, la o analiză mai atentă, se poate dovedi a fi doar atât – o simplă justificare) o utopie ştiinţifico-fantastică (în cel mai adevărat sens al cuvintelor!) pare extrem de ciudată. Cu atât mai relevantă este, în aceste circumstanţe, asemănarea dintre rozicrucienii descrişi în Manifeste şi iezuiţi. Să ne reamintim aici, în primul rând, de influenţele ezoterice renascentiste care au acţionat asupra Ordinului atunci când Ignaţiu de Loyola a acceptat tradiţia hermetică pentru a-i putea atrage şi pe protestanţi. Să ne amintim, de asemenea, că iezuiţii au cultivat cu asiduitate ştiinţele şi artele. Mai mult, în timpul fervorii rozicruciene ei au preluat simbolismul Manifestelor şi au încurajat confuzia, sugerând că în fond era vorba de unul şi acelaşi ordin. Confruntarea cu iezuiţii iniţiată de Manifestele Rozicruciene a fost, în fond, o avanpremieră a atitudinilor masonice versus cele iezuite, care, aşa cum subliniază Yates, aveau să formeze unul dintre cele mai fundamentale şi secrete tipare europene ce aveau să ducă, în final, la Revoluţia franceză.

Cu toate că mişcarea rozicruciană a durat extrem de puţin, dispărând în 1620[35], aşa cum era firesc, reverberaţiile sale au continuat să influenţeze gândirea apuseană încă multă vreme. Dacă Manifestele Rozicruciene nu şi-au atins scopul politic propus, ele au oferit, în schimb, baza unor mişcări politice ulterioare. Ne referim aici, în mod special, atât la amintitele utopii, cât şi la organizaţiile secrete[36] – între care un rol esenţial l-au jucat cele francmasonice – care au apărut

în legătură directă cu ordinul rozicrucian şi care au contribuit, într-un fel sau altul, la evenimente politice. Pe de altă parte, ne referim şi la acei ezoterişti care au păstrat elementele rozicruciene în sistemele lor filosofice, ducând mai departe tradiţia hermetic-cabalistă[37], care, după ce a constituit forţa din spatele ştiinţei Renaşterii, a reuşit astfel să-şi păstreze puterea şi după apariţia „revoluţiei ştiinţifice".

13.2. LEGENDELE MASONICE

Practical politics consists in ignoring facts!
Henry Adams,
The Education of Henry Adams

Mulţi ocultişti vorbesc despre o istorie invizibilă, care curge în paralel cu cea vizibilă, înregistrată de martorii oculari. O astfel de istorie nu este cronologică şi cauzală, ci epifanică şi simbolică, fiind bazată pe un eveniment fondator cu origini extraistorice, mitologice. În acest caz nu este importantă succesiunea lucrurilor şi fixarea lor în timp şi spaţiu, ci revelarea semnificaţiilor lor. Este mai degrabă o istorie virtuală, care se petrece peste tot şi nicăieri în particular, fiind legată de istoria vizibilă tot aşa cum este legat, în teoria lui Freud, subconştientul de conştient. După cum subliniază Mircea Eliade, această istorie este re-creată prin ceremoniile iniţiatice şi conjurată prin magie pentru ca invocatorul să se poată umple de substanţa ei. Totuşi nu este vorba, ca în cazul dogmei religioase, de reactualizarea unui capitol încheiat, ci, aşa cum arăta Andre Nataf[38], de o nesfârşită şi neobosită căutare a originalului, pentru a fi retrăit în cadrul experienţei iniţiatice. În viziunea kabbalistică a lui Abraham Abulafia, starea paradiziacă a Omului Primordial, şi în aceeaşi măsură păcatul, sunt structuri experienţiale aflate în afara istoriei şi accesibile tuturor în orice moment. La fel, pentru cathari – spre deosebire de catolici, pentru care moartea lui Hristos

pe cruce este o referinţă exterioară – ceea ce contează este moartea lui Iisus în noi, care trebuie redescoperită permanent de orice „bun creştin". Privită din această perspectivă, moartea nu este un dat istoric, ci un mister care oferă posibilitatea transmutării. În timp ce istoria profană reduce faptele la cauze şi efecte, istoria invizibilă ridică valoarea evenimentului originar, îmbrăcându-l în simboluri. Istoria invizibilă devine astfel evocarea ceremonială a unui trecut glorios pentru a putea fi retrăit şi pentru a putea aboli distanţa dintre acel trecut şi prezent.

Această viziune asupra istoriei ar fi frumoasă dacă s-ar opri aici. Dar, în realitate, ea a fost folosită cel mai adesea în demonstrarea unui punct de vedere conform căruia întreaga istorie vizibilă se află sub influenţa directă a societăţilor iniţiatice secrete. Astfel de abordări au denaturat nu numai adevărul despre diverse evenimente politice, dar şi cercetarea ştiinţifică a fenomenologiei mişcărilor iniţiatice şi/sau secrete. Frances Yates[39] subliniază faptul că lipsa, până de curând, a unor studii istorice serioase asupra manifestelor rozicruciene şi influenţei lor s-a datorat în mare măsură corupţiei subiectului de către adepţii teoriei societăţilor secrete. „Ocultişti" entuziaşti au produs o vastă literatură susţinând existenţa reală a lui Christian Rosenkreutz şi a ordinului său, precum şi continuitatea mişcării rozicruciene până în zilele noastre.

Fără doar şi poate, ordinele rozicruciene au existat. Primul înregistrat oficial în „istoria vizibilă" a fost chiar destul de aproape de furoarea iniţială: cel iniţiat în 1710 de Samuel Richter. Întrebarea care se pune însă este ce legătură reală a existat între acest ordin şi Manifestele Rozicruciene. Un posibil răspuns îl găsim în analiza aceleiaşi Frances Yates. În urma unei minuţioase cercetări, Yates concluzionează că nici în momentul apariţiei Manifestelor şi nici în timpul furorii dezlănţuite de acestea nu a existat vreo societate rozicruciană. Însăşi publicitatea zgomotoasă făcută Manifestelor de adepţii lor iniţiali stă dovadă a faptului că aceştia nu erau organizaţi într-o grupare secretă. O astfel de grupare ar fi

trebuit, prin definiţie, să se ascundă. În opinia lui Yates[40], Manifestele „erau destinate să apară drept proclamaţii iluministe în forma unui mit utopist despre o lume în care nişte fiinţe iluminate, aproape asimilate unor spirite, străbat lumea făcând bine, răspândind influenţe vindecătoare, propagând cunoştinţe despre ştiinţele naturii şi despre arte şi aducând omenirea înapoi în starea ei paradiziacă de dinainte de Cădere”. Aparent, tocmai înţelegerea greşită a destinaţiei Manifestelor l-a făcut pe Johann Andreae să susţină, disperat şi fără succes, că era vorba de o ficţiune.

Cu toate eforturile lui Andreae, fără doar şi poate că ordine ca cel al lui Richter s-au născut din convingerea membrilor lor că povestea lui Rosenkreutz era adevărată. Aşa s-a dezvoltat ceea ce numeam anterior tradiţia paralelă, „ocultă”, care, deşi a pornit de la premise false, a evoluat ca o linie de sine stătătoare, căpătând astfel o autonomie proprie, despărţită total de adevărul istoric, dar şi de dogma religioasă (fie ea creştină, iudaică, hindusă, budistă, islamistă etc.). În aceste condiţii, Yates concluzionează că cea mai corectă explicaţie a acestui fenomen este cea conform căreia Manifestele Rozicruciene au *sugerat* formarea unor societăţi secrete, care nu au întârziat să apară sub forma Uniunilor Creştine, ce renunţau la înscenarea rozicruciană urmărindu-i însă idealurile. Mai interesant este însă faptul că aceeaşi mişcare a constituit sursa Societăţii Regale britanice, înfiinţată în scopul manifest al progresului ştiinţei, în 1660, sub patronajul lui Carol al II-lea. La fondarea acesteia au participat urmaşi direcţi ai rozicrucianismului iniţial, printr-o linie ce îi includea pe Samuel Hartlib, John Dury, Jan Amos Comenius, Theodore Haak, John Wilkins, Elias Ashmole şi Robert Moray, toţi cunoscători nu numai ai operelor lui Dee şi Fludd, dar şi ale lui Agrippa von Nettesheim, şi ai tradiţiei hermetice.

Acesta este fundalul istoric şi ideologic pe care apare şi prima înregistrare oficială a existenţei francmasoneriei ca mişcare iniţiatică organizată. Există o consemnare a primirii lui Robert Moray în Loja Masonică din Edinburgh, la

20 mai 1641. (De altfel, se pare că primele Loji formale au apărut în Scoţia în jurul anului 1600, *William Schaw* (1550-1602) fiind considerat creierul din spatele re-organizării breslei masonice.) La rândul lui, Elias Ashmole notează în jurnalul său că la 16 octombrie 1646 a fost admis într-o Lojă Masonică. Amândoi erau adepţi ai rozicrucianismului (şi fondatori ai Societăţii Regale). Acest lucru i-a determinat pe unii cercetători timpurii (J.G. Buhle, în 1804, şi Thomas de Quincey, în 1824) să concluzioneze că „francmasonerie nu este nici mai mult, nici mai puţin decât un rozicrucianism modificat de cei care l-au strămutat în Anglia“[41], de unde l-au reexportat apoi lumii întregi. În sprijinul acestei concepţii pare să vină o scriere din 1750, unde se afirma că „francmasonii englezi au copiat anumite ceremonii de la rozicrucieni şi afirmă că derivă din ei şi că sunt una cu ei“[42], şi faptul că în francmasoneria franceză se introduce, în aceeaşi perioadă, un nou grad, al Crucii-Roze[43]. Evident, teoria este departe de adevărul istoric, dar oferă o nouă dovadă a fluxului permanent al schimbului de curente de gândire care a funcţionat între Anglia şi Germania. Pe de altă parte, însă, în ea există un sâmbure de adevăr. Indiferent de istoria anterioară a francmasoneriei, linia pe care această mişcare a adoptat-o după 1620 a fost vizibil influenţată de rozicrucianism. Diferenţa constă mai ales în intenţie: dacă francmasoneria pune accentul pe o abordare ezoterică a religiei şi pe filantropie, rozicrucianismul se axează pe reformarea artelor şi ştiinţelor „naturale“ (alchimie, magie etc.). În mod paradoxal, rezultatele au fost exact inverse: francmasoneria a avut efectul politic pe care l-a urmărit rozicrucianismul.

Majoritatea cercetătorilor serioşi sunt de acord că amestecul dintre mit şi realitate din istoria francmasoneriei este greu de delimitat. În condiţiile în care orice confrerie secretă pretinde a-şi trage seva din origini foarte vechi, francmasoneria se raportează la „Adam, întâiul nostru părinte, creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, marele Arhitect al Universului“, după cum subliniază James Anderson

în *Constituţiile francmasonilor*, publicate în 1725. Această carte constituie, până azi, sursa oficială pentru mitologia masonică şi istoria ei mistică, şi în ea mai poate fi încă recunoscută influenţa lui John Dee, în elementele preluate din prefaţa pe care acesta a scris-o la o traducere a lui Euclid în limba engleză[44]. Pornind de la arta construcţiei de ziduri şi clădiri din timpurile biblice, *Constituţiile* reproduc, în fond, o istorie a arhitecturii non-biblice, răspândite de la evrei la greci şi apoi la romani, unde s-a născut, în vremea lui Augustus Caesar, Vitruvius, „Marele Arhitect al Bisericii". Este o apologie a arhitecturii romane prin contrast cu cea gotică. De aceea pare corectă presupunerea că genul „speculativ" de masonerie – sau *francmasoneria* – s-a disociat de masoneria „constructivă" o dată cu renaşterea interesului pentru arhitectura augustană, iniţiată în Anglia lui Carol al II-lea de Inigo Jones şi continuată de Christopher Wren. Prin acceptarea unor membri ai claselor superioare preocupaţi de ştiinţele ezoterice şi spirituale, breslele par să se fi transformat definitiv. S-a păstrat secretivitatea, dar s-a modificat scopul – prin accentul pus pe libertatea de gândire, pe reforma politică şi religioasă. Aşa s-a întâmplat că, la un moment dat, la fel ca şi în cazul Manifestelor Rozicruciene, deşi a păstrat mitul iniţial, francmasoneria a fost confiscată masonilor „constructori", excluşi încet, dar sigur, din mişcare. Aceasta, în cazul în care o legătură directă între masoni şi francmasonii moderni a existat cu adevărat. Pare la fel de plauzibilă varianta în care Lojile Masonice au pornit de la modelul breslelor, preluându-le simbolistica, dar neavând în realitate decât o filiaţiune parţială. Toată această transformare urmează un model devenit clasic: zidăria operativă sau arta construcţiei se mută în planul speculaţiei, prin interpretarea morală sau mistică a clădirii, şi dă naştere unei doctrine şi unui ritual ezoteric.

În măsura în care acceptăm premisa că masoneria speculativă modernă, organizată în societăţi mai mult sau mai puţin secrete, având scopuri deopotrivă umanitare şi ştiinţifice, s-a tras din masoneria constructivă, legată de istoria breslelor

meşteşugăreşti, atunci semne ale acesteia din urmă pot fi regăsite şi mai devreme de 1641. Astfel, Frances Yates identifică o dovadă într-un poem apărut în 1631, care descria împrejurimile oraşului Perth:

Pentru că ce prevestim noi nu sunt amănunte,
Fiind noi ai Crucii Roze fraţi:
Avem *masonicul cuvânt* şi viziune,
Noi lucruri viitoare putem întocmai prevesti.[45]

Mergând mai departe înapoi pe firul timpului, se pot găsi câteva poeme medievale despre arta construcţiei, apărute în jurul anului 1400, care repovestesc istoria legendară a masoneriei constructive şi sunt privite de francmasonii moderni ca fiind prima formă scrisă a „crezului“ lor. (Se pare că versiuni ulterioare au circulat şi în secolul al XVI-lea.) *Constituţiile manuscrise ale Masoneriei (Old Charges)* nu sunt unitare. Ele vorbesc despre prestigiul meseriei de arhitect, despre parolele de recunoaştere a membrilor breslei, dar şi despre devoţiunea şi filosofia lor. Unele identifică arhitectura cu geometria, susţinând că ultima a fost descoperită înaintea Potopului. Altele arată că Abraham a fost cel care i-a învăţat pe egipteni geometria. Sunt şi unele care consideră geometria o invenţie dată de vechiul nostru prieten, *Hermes Trismegistus*, egiptenilor. Legând, astfel, originile geometriei, masoneriei şi, implicit, ale francmasoneriei moderne de ancestralul trecut ebraic şi egiptean şi îmbrăcându-le în consideraţii mistice, se ajunge la includerea naturală a lor în fluxul concepţiei renascentiste a „înţelepciunii primordiale“. În mitologia masonică această înţelepciune promordială era încastrată în arhitectura Templului lui Solomon, clădit cu ajutorul lui Hiram, regele Tirului, de către un anume Hiram Abif (să fie doar o coincidenţă de nume?), al cărui martiriu constituie legiferarea simbolică din ritualul masonic[46].

Anterior acestor *Constituţii* există menţiuni scoţiene din 1376 şi 1396[47], ale existenţei „masonilor liberi“ (*free-masons*, de unde provine cuvântul „*francmasoni*“), dar acestea se

refereau, în mod evident, la constructorii din oraşele libere, neaflaţi sub controlul unui nobil feudal. O anumită formă de masonerie speculativă a funcţionat, fără îndoială, permanent, în paralel cu cea operativă, aşa cum am arătat mai sus. Ea a constituit latura religioasă, ezoterică şi iniţiatică, ce prin disocierea de partea operativă a dus la apariţia francmasoneriei moderne.

Pentru a înţelege mai bine esenţa francmasoneriei este necesar să ne referim la câteva dintre conceptele şi noţiunile sale de bază. Templul este, în mai toate tipurile de ezoterism, un simbol al universului şi o imagine a actului Creaţiei. Pentru orice mistic intrarea în Templu sau primirea sa acolo reprezintă relaţionarea cu Dumnezeu, transcendenţa. De aceea, orice clădire religioasă – fie ea templu iudaic sau biserică creştină – era construită după planuri cu sensuri şi semnificaţii ezoterice, cu tehnici misterioase predate iniţiatic din generaţie în generaţie. Printre acestea se numără şi celebra „medie de aur", considerată a fi manifestarea invizibilului obţinută printr-o formulă matematică. Regăsim aici o idee fundamentală a ezoterismului iudaic – legătura dintre mistică şi numerologie, sau, mai generic, dintre filosofie şi matematică. Convertirea între cele două domenii este permanent şi oricui accesibilă, cu condiţia cunoaşterii legilor care o guvernează. Andre Nataf[48] menţionează că identificarea mediei de aur – sau a „proporţiei divine", aşa cum apare ea, în 1509, în operele lui Fra Luca Pacioli di Borgo – îi este atribuită lui Pitagora şi constă în echivalentul fracţiei 8:13. Conform legendelor masonice, media de aur poate fi regăsită în piramide, în templele iudaice şi greceşti şi, prin moştenire iniţiatică, în catedralele creştine (evident, nu cele gotice, presupuse a constitui îndepărtarea de la modelul primordial). Aplicarea acestei medii constituia ritualul de sacralizare a pietrei. Prin referirea lor la cunoştinţele egiptene, iudaice, greceşti şi romane, masonii se puteau considera înfrăţiţi cu vechii constructori, ale căror talente arhitecturale erau atribuite unor puteri supranaturale.

Pe de altă parte, însă, Nataf subliniază că în construcţia, spre exemplu, a multor catedrale creştine, se pot identifica şi o serie de elemente păgâne, pe care însă arhitecţii le-au prezentat, în general, sub titlul de „tehnici misterioase predate din generaţie în generaţie prin iniţierea secretă". Actul iniţiatic porneşte de la ideea că întreg universul este conţinut în templu şi constă în învăţarea regulilor jocului. Templul devine punct al întâlnirii dintre metafizică şi istorie şi, tocmai de aceea, în versiunea sa mistică, spre deosebire de construcţia fizică, rămâne veşnic incomplet. Prin intrarea în Templu misticul devine părtaş la actul permanent al creaţiei. Să ne reamintim aici de misticismul iudaic de tip *Merkabah*, unde ascensiunea călătorului prin Palatele Superioare se termină cu viziunea Templului Ceresc, imaginea celestă a Templului lui Solomon[49], şi, în aceeaşi măsură, de co-participarea misticului la refacerea lumii, *Tikkun Olam*.

Un alt element esenţial pentru înţelegerea evoluţiei masoneriei este organizarea breslelor meşteşugăreşti. În acest context este important de menţionat faptul că, aşa cum arată antropologii, în vremurile antice munca era considerată un mister cu valenţe sacre. Primele grupări profesionale par să se fi organizat în jurul câte unui zeu – patron al artei/meseriei respective. De aceea, breslele de mai târziu aveau să îşi pretindă, fiecare, originile în câte o legendă mitologică. Aşa cum arată Andre Nataf, sub influenţa evreilor, egiptenilor, persanilor şi sirienilor, în Grecia au apărut asociaţii ale constructorilor numite „hetairii", preluate de romani sub numele de „collegia"[50]. În faptul că aceste „colegii" aveau o casă unde se ţineau festinurile frăţeşti – *agapae* – , prezidate de un *magister cenae*, şi ceremoniile dedicate zeului tutelar, precum şi în faptul că ele erau păstrătoare ale secretului profesional (care constituia, în fond, capitalul lor), iar membrii foloseau ca semne de recunoaştere gesturi şi atingeri al căror sens trecea dincolo de simpla tradiţie religioasă, se pot recunoaşte bazele ritualurilor francmasonice de mai târziu.

O dată ce Imperiul Roman a căzut, în unele zone (nordul Galiei şi Britania) „colegiile" au dispărut, iar în altele (Italia şi

estul imperiului) s-au transformat în „scolae“, care, începând din secolul al VI-lea, au fost la rândul lor înglobate în mănăstiri. Acestea au devenit astfel păstrătoarele secretelor construcţiilor, ceea ce este firesc, în condiţiile în care arhitectura avea conotaţia religioasă amintită. Abia în secolele al XI-lea - al XII-lea, o dată cu organizarea primelor frăţii meşteşugăreşti în afara mănăstirilor, s-au pus bazele adevăratelor bresle profesionale[51]. (Cu toate că ele s-au diferenţiat în timp, este neîndoielnic că primele bresle au fost cele ale constructorilor de catedrale.) Deşi despărţite de cadrul religios, pentru o bună bucată de vreme[52] unele bresle au continuat să păstreze concepţia caracterului sacru şi iniţiatic al muncii, care trecea dincolo de simpla devoţiune religioasă şi se materializa în ceremonii cu semnificaţii mitologice şi în lucrări fizice ce implicau talent şi pricepere intelectuală şi organizatorică şi erau menite a demonstra credinţa constructorului. Desigur, atunci când masoneria speculativă, sau francmasoneria, a preluat acest trecut pentru a-şi justifica rădăcinile ancestrale, a încercat să-i dea continuitate susţinând evoluţia neîntreruptă a acestei tradiţii de la Hiram încoace, prin predarea iniţiatică din generaţie în generaţie. Sunt cercetători[53] care consideră că, întrucât originea concretă a fiecărei bresle este greu de determinat, se poate concluziona că ele provin într-adevăr dintr-o „tradiţie primitivă“.

La fel ca şi în cazul alchimiei, lucrând asupra unui fragment al universului – materia primă care, nu întâmplător, este „piatra“ – şi transformându-l astfel încât să se potrivească în marele plan al divinităţii, meşteşugarul participă la perfecţionarea naturii. Secretul lui este deci o pricepere care se naşte din practică. El nu se opreşte la contemplarea lui Dumnezeu, ci Îl face vizibil tuturor. Din acest punct de vedere, breslele meşteşugăreşti aveau o certă latură mistică. Acest lucru a fost evidenţiat de însuşi faptul că, la fel ca şi în cazul ulterior al magiei, Cabalei şi alchimiei, Biserica le-a interzis prin Conciliul de la Rouen din 1189, datorită limbajului şi obiceiurilor lor secrete. Se presupune că în 1515 ar fi avut loc la Strasbourg

o reuniune a breslelor constructorilor din întreaga Europă. Nu întâmplător această zi este reclamată de francmasoneria modernă ca fiind data simbolică a înfiinţării sale. O a doua interzicere a fost dată de Papa Ioan al XXII-lea, la Conciliul de la Avignon, în 1326, confirmând asemănarea acestei mişcări cu celelalte forme de ezoterism.

Loja este nivelul de bază al oricărui ordin masonic. Lojile masonice operative iniţiale erau organizaţii ale breslelor cu un ritual şi un rol mai degrabă social[54]. Francmasoneria modernă a preluat de la ele structura (modificată) şi simbolistica ritualului, constituindu-se într-un adevărat sistem simbolic. Templul masonic este un amestec de simboluri, ale căror sensuri nu sunt întotdeauna uşor de recunoscut. Pe de altă parte, însă, toată construcţia iniţiatică a francmasoneriei aminteşte de experienţa mistică. Chiar şi moartea iniţiatică din ritualul francmasonic are conotaţii de acest tip. Diferenţa constă în faptul că, spre deosebire de mistic, francmasonul încearcă să se reveleze şi să se redescopere pe sine ca parte a universului. Explicaţia este simplă: francmasoneria urmărea aducerea laolaltă a unor oameni de religii diferite, interesul fiind axat pe reforma politică şi religioasă, pe libertatea de gândire. Acesta este şi motivul pentru care francmasonii numesc divinitatea, generic, Marele Arhitect al Universului.

În general, se consideră că francmasoneria are trei surse principale: filosofia umanistă şi a muncii, ezoterismul creştin respins de Biserică şi amestecul de tradiţii gnostice, pitagoreice, cabaliste şi alchimice care au traversat Renaşterea. Cu aceasta revenim la centrul de interes al studiului: influenţa ezoterismului iudaic asupra francmasoneriei.

Aşa cum menţionam anterior, mitul iudaic aflat la baza francmasoneriei este construcţia Templului lui Solomon, descrisă în *Vechiul Testament* în prima carte a Împăraţilor şi în Cronici. Cum evenimentul descris în *Biblie* combină două aspecte esenţiale oricărui mister, munca şi sacrificiul, era absolut firesc ca francmasoneria să îl preia şi să îl reactualizeze în ritualurile de conferire a gradelor masonice. Legenda

spune că, aflat la comanda echipei care lucra la ridicarea Templului, Hiram avea în subordine atât de mulţi muncitori încât, fiindu-i imposibil să le reţină numele tuturor, a inventat un sistem de cuvinte, semne şi atingeri pentru a-i recunoaşte. Trei masoni (constructori) care doreau să ajungă maeştri fără a fi parcurs treptele pregătirii, fiind refuzaţi, au sfârşit prin a-l ucide. (Totuşi, acest episod nu este menţionat în textul biblic, ci doar în legendele „folclorice", şi de aceea pare la fel de plauzibilă interpretarea lui John Ward, care, în *Who was Hiram Abiff?*[55], susţine că este vorba de o adaptare a mitului fenician al lui Tammuz, conform căruia Hiram a fost sacrificat în mod voit în timpul consacrării Templului, pentru a-i aduce noroc şi trăinicie.[56]) Tot ritualul francmasonic porneşte de la premisa că prima variantă este cea adevărată, fiindcă în drumul său iniţiatic adeptul trebuie să se identifice, pe rând, cu cei trei masoni – reprezentând întunericul interior –, şi în final cu Hiram – care reprezintă lumina.

În acest context mai rămâne o întrebare: de ce Hiram/ Solomon, şi nu orice altă legendă? Citându-l pe René Guénon, Andre Nataf[57] susţine că motivaţia se află în dublul sens al construcţiei Templului: fizic – poporul, până atunci nomad, al lui Israel, îşi stabileşte astfel o legătură cu pământul, semn concret al alianţei cu Dumnezeul care i l-a dăruit – şi, pe de altă parte, spiritual – moartea iniţiatică privită ca pas în drumul spre renaşterea eului mistic.

Templul francmasonic este, fără îndoială, un templu simbolic. Totuşi în scop ritualic iniţiatic există organizarea fizică a Lojilor. Cu toate influenţele suferite şi cu toate diferenţele ritualice apărute între diversele ordine, Lojile au păstrat de-a lungul vremii modelul Templului lui Solomon. Aşa cum le descrie Charles W. Leadbeater[58], a cărui mărturie „din interior" este cel puţin discutabilă, dar pe care o vom lua în considerare, întrucât studii ştiinţifice pe această temă nu există, fiind sortite a se lovi de secretul care a învăluit permanent această mişcare[59], ele sunt orientate pe direcţia est-vest, în scopul declarat de a se conforma aşezării şi dimensiunilor Templului lui Solomon.

Unul dintre simbolurile principale ale organizării interioare a Lojilor este redarea bolţii cereşti prin „diferite culori", care pot să amintească de semnificaţia curcubeului în iudaism. Dacă Templul văzut ca o redare fizică a legământului dintre Dumnezeu şi poporul lui Israel devine simbolul legăturii dintre Dumnezeu şi om în general, atunci această interpretare este cu atât mai legitimă, dat fiind că, la rândul lui, curcubeul este, în viziunea mistică, simbolul aceleiaşi relaţii. Altarul (sau, mai corect, altarele) respectă şi el aşezarea şi, la nivel simbolic, scopul din tabernacol.

Cele două coloane amintesc de Stâlpii Gemeni atribuiţi lui Seth de egipteni, lui Hermes de greci şi lui Solomon de evrei, care, aşa cum arătam într-un capitol anterior, reprezintă arhetipuri ale emanaţiei Principiului Masculin şi Feminin Primordial sub forma Focului şi a Apei, Soarelui şi Lunii etc., în funcţie de fiecare tradiţie. După cum menţionam, Kabbalah considera că aceste două elemente au fost urmate de Aer şi Pământ, care s-au constituit în învelişuri ale primelor, toate patru fiind reprezentate simbolic prin Tetragrammaton. Printre probele simbolice ale ritualului francmasonic se numără şi proba acestor patru elemente (pe care le-am regăsit şi în alchimie): focul, apa, aerul şi pământul, pe care iniţiatul trebuie să le cunoască prin puterea experienţei iniţiatice.

Sunt menţionate şi o serie de simboluri combinate a căror semnificaţie reală pare să se fi pierdut. Astfel, Leadbeater pomeneşte de steaua cu şase colţuri – Sigiliul lui Solomon/ Steaua lui David –, care reprezintă divinitatea (redată prin Focul sacru, ceea ce duce, în unele cazuri, la echivalenţa cu Soarele) şi în mijlocul căreia apare, la unele loji masonice, cuvântul „Dumnezeu" (după modelul iudaic YHVH), dar la altele – şarpele care îşi muşcă coada, simbol eminamente alchimic. Totuşi, spune acelaşi Leadbeater, există loji în care steaua are cinci colţuri şi se numeşte chiar pentagramă. Să ne reamintim aici de semnificaţia dată pentagramei de Johannes Reuchlin (transformarea tetragrammatonului YHVH – Dumnezeu – în pentagrammaton: YHSVH – Iisus). Mai apare, în unele imagini,

o stea cu şapte colţuri, a cărei semnificaţie este considerată a fi legată de noţiunile deja analizate în acest studiu – cele şapte emanaţii ale divinităţii şi, respectiv, cele şapte trepte pe care trebuie să le urce omul în drumul spre unirea cu Dumnezeu pentru a atinge stadiul perfecţiunii, omul celest (Adam Kadmon?). Ajuns la perfecţiune, Adeptul este „stăpânul celor cinci lumi" (să fie vorba oare de cele cinci lumi ale ezoterismului iudaic?). În acest context, devine evident un alt simbol preluat din ezoterismul iudaic – Scara lui Iacob. Iniţiatul masonic urmăreşte să ajungă la stadiul în care îi devin vizibile lumile eterice revelate patriarhului evreu.

La fel de interesant este faptul, menţionat de Leadbeater, că ceremonia aprinderii făcliilor, cu care începe înălţarea Templului simbolic, aminteşte de cele trei aspecte ale „Marelui Arhitect al Universului": înţelepciune, putere şi frumuseţe (Hokhmah, Binah şi Tiferet). Acestea constituie manifestarea divinului, fiindcă lucrarea masonului le urmează în ordine inversă, ceea ce este doar firesc, dacă ne gândim că misticul trebuie să mediteze şi să contemple Arborele Sefirotic de jos în sus. Mai mult, o altă dovadă a influenţei iudaice o regăsim în constatarea că iluminarea nu se poate obţine fără prezenţa focului (Moise pe Muntele Sinai?). Ritualul care cere ca toţi oficianţii să se concentreze, în acelaşi timp, asupra aceluiaşi aspect al divinului, pentru a-l face să coboare pe pământ, aminteşte atât de meditaţia kabbalistică, cât şi de nevoia efortului colectiv, caracteristică iudaismului. Participarea fiecărui adept la procesul de răspândire a luminii seamănă cu participarea la *Tikkun Olam*. La rândul ei, angelologia francmasonică, ce cunoaşte mai multe ranguri – spirite, îngeri, arhangheli –, pare adânc înrădăcinată în concepţiile lui Agrippa von Nettesheim şi Giordano Bruno, fiind o clară moştenire a hermetismului renascentist, cu influenţa iudaică aferentă.

Se poate constata cu uşurinţă că, încă de la primele interferenţe culturale din secolele al XI-lea - al XII-lea, când prin Spania maură au pătruns – ori s-au întors – în Europa preocupările pentru mistere ale antichităţii, sistematizate

ulterior de hermetismul renascentist, şi până la rozicrucianism şi francmasonerie, a existat o linie continuă de evoluţie a tradiţiei ezoterice occidentale, care s-a aflat sub influenţa iudaismului.

Din acest moment însă istoria a luat o nouă turnură. Dacă idealurile hermetice şi internaţionalismul rozicrucian şi francmasonic au dus la apariţia iluminismului, tot ele au fost primele sale victime. Prima a căzut în dizgraţie filosofia hermetică. Mutarea accentului pe motivaţiile umaniste şi pe un raţionalism ştiinţific pragmatic a golit rozicrucianismul şi francmasoneria de sensurile ezoterice şi le-a transformat în mişcări cu scopuri mai degrabă politice. Pe măsură ce ordinele de acest fel au înflorit, ele şi-au pierdut asocierile magice şi hermetice, cu toate că, în general, au continuat să respecte ritualuri vechi.

În toată această perioadă un element important l-a constituit secretivitatea. Ea a făcut legătura între Renaştere şi începuturile revoluţiei ştiinţifice. Aşa cum subliniază Frances Yates[60], „marii gânditori ai secolului XVII s-au nutrit cu tradiţiile renascentiste de gândire ezoterică, de mistică de la înţelepciunea ebraică la cea «egipteană», de cumularea lui Moise cu «Hermes Trismegistus», care a fascinat Renaşterea“. Aceste tradiţii au supravieţuit în timpul perioadei descrise tocmai prin intermediul societăţilor secrete. Din acest motiv, o analiză a premiselor înfiinţării Societăţii Regale britanice nu va fi completă dacă nu ia în considerare influenţele ezoterice renascentiste care au acţionat asupra spiritelor primilor membri. Dincolo de afilierea lor religioasă normală, ei vedeau divinitatea într-o concepţie atotcuprinzătoare – Marele Arhitect al Universului –, care încuraja impulsul ştiinţific de a-i cerceta opera. Iar acest fond secret era o moştenire „a acelei tradiţii magice şi cabalistice de misticism hermetic şi ebraic care stau la temeiul Renaşterii neoplatonice“.

NOTE

[1] Sau chiar mai devreme, întrucât istoria înregistrează publicarea tratatului alchimic *De compositione alchemiae*, al lui Robert de Chester, în 1144.

[2] Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 248.

[3] John Dee, *Monas Hieroglyphica*, Anvers, 1564.

[4] Conform lui Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem.

[5] Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, idem.

[6] Citat de Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem.

[7] Ceea ce nu înseamnă că succesul lui John Dee a fost de durată. În final, teoriile lui au fost, la rândul lor, renegate de marile personalităţi politice ale vremii.

[8] După cum îl descrie Ioan Petru Culianu, în *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem.

[9] Prima carte a lui Böhme, *Die Morgenröte in Aufgang*, a fost publicată puţin înainte de Manifestele Rozicruciene, în 1612.

[10] Gershom Scholem, *Studii de mistică iudaică*, idem.

[11] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, idem.

[12] Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, idem.

[13] Anul naşterii lui Martin Luther rămâne un mister, în condiţiile în care el însuşi a oscilat toată viaţa între 1483 şi 1484.

[14] Aşa cum arătam anterior, Reforma şi Contrareforma au avut interese convergente în lupta împotriva imaginarului renascentist, împotriva magiei şi, în general, tuturor formelor de ezoterism.

[15] Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem, p. 55.

[16] Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem.

[17] Aşa cum arătam într-un capitol anterior, în perioada respectivă exista chiar o interpretare alchimică atât a *Vechiului*, cât şi a *Noului Testament*, conform căreia Hristos era adevăratul metal suveran al revelaţiei alchimice.

[18] Publicată de Frances A. Yates, în *Anexa* la *Iluminismul rozicrucian*, idem.

[19] *Anexa* la *Iluminismul rozicrucian* al lui Frances A. Yates, idem, p. 262.

[20] *Anexa* la *Iluminismul rozicrucian* al lui Frances A. Yates, idem, p. 269.

[21] Aceasta nefiind singura contradicţie a textului, unde se menţionează că Rosenkreutz nu a pornit spre Ierusalim din cauza şubrezeniei trupului său, dar a ajuns la Damasc „zdravăn ca un olandez" (!?).

[22] *Anexa* la *Iluminismul rozicrucian* al lui Frances A. Yates, idem, p. 271.

[23] *Anexa* la *Iluminismul rozicrucian* al lui Frances A. Yates, idem, p. 272.

[24] *Anexa* la *Iluminismul rozicrucian* al lui Frances A. Yates, idem, p. 276.

[25] Langlet du Fresnoy, *Histoire de la Philosophie Hermétique*, 1742, vol. 1, citat de Julius Evola, în *Tradiţia hermetică*, idem, p. 259.

[26] Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian,* idem. Yates ia în considerare contextul istoric şi întâlnirile personale ale lui Andreae, care i-au influenţat, fără îndoială, evoluţia şi gândirea. Astfel, cercetătoarea britanică remarcă faptul că textul a fost scris imediat după ce Andreae a asistat la sărbătorile prilejuite de acordarea Ordinului Jartierei lui Frederic de Wurttemberg.

[27] Deşi semnificaţiile rozei şi crucii sunt legate, în mod evident, de simbolismul alchimic, şi chiar de cel, mai larg, al hermetismului (în *Tradiţia hermetică*, Julius Evola arată că „Poarta Hermetică" din Roma conţine inscripţia *Ad Rosam per Crucem*), pornind de la mult-discutata paralelă cu Cavalerul Crucii Roşii din *Faerie Queene* a lui Edmund Spenser, publicată în 1590 (deci înaintea Manifestelor), Frances A. Yates ajunge la concluzia că în spatele numelui lui Rosenkreutz se află şi influenţa unui moment istoric – acordarea Ordinului britanic al Jartierei lui Frederic al Palatinatului.

[28] Ceea ce îl apropie de Giordano Bruno, cu a sa *Cabala del cavallo Pegaseo*.

[29] R. de Fluctibus, *Apologia Compendiaria de Rosea Cruce suspicionis & infamia maculis aspersam, veritatis quasi Fluctibus abluens & abstergens*, Leiden (Godfrey Basson), 1616.

[30] R. de Fluctibus, *Tractatus Apologeticus Integritatem Societatis de Rosea Cruce*, Leiden (Godfrey Basson), 1617.

[31] Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem.

[32] Şi acest lucru pare să aibă semnificaţii politice, în opinia lui Frances A. Yates, care subliniază că publicarea în Palatinat a operelor lui Fludd poate fi interpretată ca un act de recunoaştere a sprijinului indirect pe care el l-a adus, prin scrierile sale, politicii Palatinatului (Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem).

[33] *Descrierea statului christianopolitan*, Lazarus Zetzner, Strasbourg, 1619.

[34] Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem.

[35] Lucru interpretat de Frances A. Yates ca având legătură directă cu nereuşita aventurii boemiene a Electorului Palatin şi a soţiei sale, pe care mişcarea rozicruciană ar fi sprijinit-o prin mijloace subterane (Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem).

[36] Andre Nataf citează în *The Wordsworth Dictionary of the Occult* „Fraternitatea Rozicrucienilor de Aur", înfiinţată în 1710 de Samuel Richter, şi multitudinea de ordine cu acest nume apărute în secolele al XIX-lea şi al XX-lea.

[37] Ceea ce nu vom face, însă, este să urmărim impactul pe care această mişcare l-a avut asupra dezvoltării ştiinţelor. Este deja demonstrat (Culianu, Yates) faptul că mulţi dintre cei pe care istoria i-a reţinut ca fiind deschizători de drumuri în domeniul matematicii, astronomiei, chimiei erau de fapt adepţi ai hermetismului şi rozicrucianismului, descoperirile lor venind mai mult din intuiţia filosofică decât din aşa-zisele experienţe ştiinţifice.

[38] Andre Nataf, *The Wordsworth Dictionary of the Occult*, idem.

[39] Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem.

[40] Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem, p. 228.

[41] Thomas de Quincey, *Historico-Critical Inquiry into the Origins of the Rosicrucians and the Freemasons*, citat de Frances A. Yates, în *Iluminismul rozicrucian*, idem, p. 229.

[42] Knoop, Jones & Hamer, *Early Masonic Pamphlets*, Manchester, 1945, citat de Frances A. Yates, în *Iluminismul rozicrucian*, idem, p. 233.

[43] În acelaşi context poate fi menţionată şi o lojă scoţiană, „The Corrected Scottish Rite" (Ritul scoţian corectat), al cărei ritual de

fondare se referă la Ordinul Cavalerilor Templieri. Influenţa tradiţiei templierilor asupra mişcărilor ezoterice şi politice ulterioare rămâne un subiect deschis cercetării ştiinţifice, până acum fiind abordat mai mult sub formă de speculaţie în contextul ocultismului modern, fără o analiză pertinentă a surselor documentare.

44 Frances Yates arată în *Iluminismul rozicrucian* că referinţele directe la Dee au fost cu grijă evitate de francmasonii timpurii, din cauza asocierii lui cu vrăjitoria, care îl făcea, încă, indezirabil în Anglia.

45 Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem, p. 231.

46 Interesantă asemănare cu legenda meşterului Manole!

47 Arhiepiscopul de Canterbury făcea, la acea dată, distincţia între masonii liberi şi vasali (Andre Nataf, *The Wordsworth Dictionary of the Occult*, idem).

48 Andre Nataf, *The Wordsworth Dictionary of the Occult*, idem. Aparent, proporţia a fost aplicată de Leonardo da Vinci în desenul său plin de semnificaţii „Omul vitruvian", dar şi de Piero de la Francesca, în „Botezul lui Hristos".

49 Comparaţia rămâne valabilă chiar şi în cazul în care acceptăm varianta opusă, conform căreia Templul lui Solomon ar fi fost construit după imaginea celestă (mult mai puţin vehiculată, aşa cum arătam într-un capitol anterior).

50 Nataf menţionează faptul că, în anul 715, regele Numa emitea, la Roma, un cod al practicilor meşteşugăreşti ale *tignari*-lor – constructori şi dulgheri (Andre Nataf, *The Wordsworth Dictionary of the Occult*, idem).

51 În acest context, în care meşteşugurile ajung să fie controlate de oraşele libere sau de nobilii feudali, devine relevant faptul că un astfel de control a aparţinut, printre alţii, şi Cavalerilor Templieri.

52 Conform lui Andre Nataf, cam până în secolul al XVIII-lea, când apar primele organizaţii create exclusiv pentru apărarea intereselor membrilor (Andre Nataf, *The Wordsworth Dictionary of the Occult*, idem).

53 Mircea Eliade, Henry Corbin.

54 Andre Nataf descrie detaliat o astfel de lojă, cu organizarea şi obiceiurile ei, în *The Wordsworth Dictionary of the Occult*, idem.

[55] Citat de Charles W. Leadbeater, în *Francmasoneria, Rituri şi iniţieri*, Editura Herald, Bucureşti.
[56] Ceea ce îl apropie de legenda meşterului Manole şi, în general, de toată literatura mitologico-legendară de acest tip.
[57] Andre Nataf, *The Wordsworth Dictionary of the Occult*, idem.
[58] Charles W. Leadbeater, în *Francmasoneria, Rituri şi iniţieri*, idem.
[59] Pe de altă parte, se poate spune că tocmai aceste mărturii „din interior" dau adevărata măsură a fenomenului, întrucât reflectă o realitate, oricât de îndepărtată este ea de sursa şi modelul originar.
[60] Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, idem, p. 240.

CONCLUZII

> *Etapele istoriei biblice sunt privite ca şanse ale mântuirii mereu reînnoite şi de fiecare dată ratate în actul deciziei.*
>
> Gershom Scholem,
> *Cabala şi simbolistica ei*

Moshe Idel demonstrează[1] că iudaismul reprezintă un caz special în istoria religiilor. Dintr-o religie predominant exoterică, aşa cum era în fazele iniţiale (biblice şi rabinice timpurii), el a ajuns să folosească, datorită circumstanţelor istorice, unele dintre cele mai complexe expresii ezoterice cunoscute. Acest proces de arcanizare a adoptat multiple forme. Fiind una dintre cele mai permisive religii în privinţa misticii, a cărei evoluţie a favorizat-o, iudaismul s-a caracterizat astfel printr-o mare varietate a exprimărilor sentimentului mistic. Aceasta a permis şi permite cele mai diverse abordări, aşa cum rezultă din numărul semnificativ de studii şi cercetări existente pe această temă. Totuşi, în majoritatea cazurilor accentul este pus pe analizarea experienţei mistice, fie din punct de vedere al redării sale literare, fie din cel al tehnicilor folosite. Chiar şi în cazul analizei fenomenologice, cercetătorii se opresc de obicei asupra aspectelor practice ale misticii iudaice. De aceea prezentul studiu şi-a propus să redea locul cuvenit unui fenomen mai puţin evidenţiat în cercetările de până acum, şi anume ocultarea, încercând să se constituie într-o demonstraţie a faptului că aceasta reprezintă un fenomen privilegiat al misticismului evreiesc. Concentrându-se pe urmărirea evoluţiei unor modele de ocultare, studiul arată că această predilecţie pentru ocult, caracteristică iudaismului, pe care

Kabbalah a dus-o la forme extreme, a avut un impact decisiv
asupra ezoterismului şi, în general, asupra gândirii europene

din perioada Renaşterii, şi implicit asupra unor mişcări secrete ulterioare, ce au influenţat istoria politică.

Pentru a reliefa fenomenul ocultării, cercetarea a pornit de la definiţia „adevăratei dialectici a sacrului“, conform căreia prin însuşi faptul de a se arăta sacrul se ascunde. Fiind legată, prin definiţie, de mister, mistica presupune (re)descoperirea unuia sau mai multor elemente ocultate. Pornind de la elementele sale de bază am constatat că, deşi se lasă greu cuprinsă în definiţii, mistica, sau, mai degrabă, experienţa mistică, are trăsături caracteristice care pot fi identificate în cadrul tuturor celor şase religii fundamentale – iudaismul, creştinismul, islamismul, hinduismul, budismul şi taoismul. Constând într-o mişcare de autodepăşire a stării „normale“, a realităţii imediate, aparente, pentru a tinde, percepe, şi în final cunoaşte, realitatea absolută, misticismul universal are în vedere relaţia omului cu divinitatea, văzută esenţialmente ca una a coparticipării, de tip „Eu-Tu“, dar şi ca un *mysterium tremendum*, precum şi lanţul cauzal, în mod evident, privit diferit de fiecare religie în parte.

Întrucât, oricât de mare ar fi intensitatea şi profunzimea contactului cu divinul, această experienţă are un sens din ce în ce mai puţin delimitat şi mai greu de descris, fiindcă prin natura sa obiectul său transcende acele categorii de subiect şi obiect pe care le presupune orice definiţie, mistica operează cu simboluri. Există astfel de simboluri particulare, precum Ierusalimul fizic şi ceresc sau căsătoria lui Dumnezeu cu lumea (în iudaism şi creştinism), şi simboluri universale, precum misticul văzut ca pelerin, Centrul Lumii şi Muntele Polar văzute ca spaţiul unde este posibilă uniunea cu divinul, apele văzute ca reprezentare a celor lumeşti şi celor cereşti, numerele văzute ca imagine a proceselor divine.

Indiferent dacă revelaţia are loc brusc sau ca rezultat al efortului mistic, în toate cele şase religii fundamentale cel care atinge divinul îşi redescoperă originile existenţiale şi cunoaşte

o moarte iniţiatică, urmată de o prefacere/reînnoire/renaştere. Toţi misticii ştiu că simţurile sunt înşelătoare şi că pentru

a depăşi realitatea aparentă trebuie să le ignore în încercarea de a obţine o stare mistică dualistă[2] sau unitivă[3]. De aceea, privită din perpectiva psihologică experienţa lor este una a deautomatizării, fiind compusă din modalitatea de a exprima sentimentul mistic, dar şi din reacţia la această experienţă, ceea ce poate duce adesea la pierderea controlului şi, respectiv, la stări patologice, care au dat ocazia psihiatrilor să se implice în explicarea fenomenului mistic.

Deşi tipurile de abordare variază de la una la alta, pendulând între poziţii extreme de genul „divinul este şi nu este", precum în cazul budismului (sau chiar „nu este nici, nici", în varianta Zen), şi „divinul este şi, şi", precum în cazul hinduismului, toate misticile au un caracter preponderent apofatic. Dacă orice teologie destinată omului obişnuit oferă o viziune catafatică asupra divinităţii, prin contrast, ocupându-se în aceeaşi măsură de vizibil şi de invizibil, pentru a depăşi aparenţa în drumul spre esenţă, mistica porneşte de la negaţie încercând să descopere ceea ce e dincolo de ea.

Deşi sistemele de gândire diferă, uneori radical, iar reprezentarea divinului poate cunoaşte forme extrem de variate, practic în toate cele şase mistici fundamentale preocuparea misticului este să analizeze relaţia dintre divinitate văzută ca Unu şi lumea văzută ca manifestare a acesteia, sub forma Multiplului. Orice demers mistic se constituie din două componente: încercarea de a ajunge de la Multiplu la Unu şi efortul de a determina manifestarea sau dezvăluirea Unului în Multiplu. Fireşte, trecerea dintre cele două planuri şi relaţia dintre cele două regimuri poate cunoaşte forme specifice fiecărei religii şi chiar fiecărui mistic în parte, tot aşa cum căutarea Unului se poate face prin eliminarea Multiplului sau prin cufundarea în el, în funcţie de felul cum sunt interpretate cele două concepte în fiecare caz. Totuşi, aşa cum rezultă din scrierile lor, în încercarea de a determina natura lui Dumnezeu toţi misticii par să fi ajuns la o concluzie comună: divinul este necreat, omniprezent şi incognoscibil.

Cum scopul exerciţiului mistic este atingerea divinităţii, pentru a parcurge drumul de la aparenţă la esenţă misticul are nevoie de o reţetă, pe care o găseşte cel mai adesea în textul sacru al religiei sale. Cu toate diferenţele de viziune inerente şi cu toate că în interpretarea fiecărui mistic semnificaţia textelor se relativizează şi mai tare, majoritatea misticilor par să fi găsit soluţii asemănătoare, din moment ce am putut identifica un număr de şapte paşi comuni tuturor celor şase mistici fundamentale, dintre care patru sunt accesibili tuturor, fiind ai credinţei, şi trei – numai iniţiatului, fiind ai misticii. Astfel, primul pas al călătoriei interioare îl constituie distincţia între ego şi adevărata natură existentă în stare latentă în fiecare dintre noi, singurul loc unde este posibilă receptarea lui Dumnezeu, al doilea este detaşarea de dorinţă şi de preferinţe, care constituie tot atâtea ataşamente faţă de lume, al treilea îl constituie renunţarea la cele pământeşti, iar al patrulea este adoptarea unei atitudini de devoţiune şi umilinţă. Dintre paşii mistici, primul este eliberarea de gânduri, obţinută prin contemplare (văzută ca o concentrare a gândului, şi nu ca o vacantare totală a minţii), al doilea îl constituie redirecţionarea atenţiei prin meditaţie (înţeleasă ca o prezervare a stării de uniune cu divinul în viaţa de zi cu zi), iar al treilea, invocarea divinităţii. Acesta din urmă este legat, inevitabil, de Logos (în accepţia antică, desemnând raţiunea profundă a celor ce sunt (Dumnezeu) şi a celor ce există (lumea)). Deşi există diferenţe fireşti între interpretările şi importanţa acordate de fiecare religie Logos-ului, elementul comun pe care îl regăsim în toate misticile este conceperea numelui lui Dumnezeu ca supremă concentrare a puterii divine. Aici intervine, de fapt, legătura misticii cu magia, pe care în sensul ei ritualic (menit a facilita uniunea cu divinitatea, dar şi manifestarea capacităţii demiurgice căpătate de mistic o dată cu reuşita acestei întreprinderi) o regăsim în toate cele şase mistici fundamentale.

Relaţia misticului cu Dumnezeu nefiind univocă, divinul poate participa, la rândul său, la procesul uniunii, fie prin

intermediari (îngeri sau demoni), fie pe două căi directe: graţia şi maestrul. Cu excepţia budismului, care nu cunoaşte conceptul, graţia apare în misticile fundamentale în două variante: ca dar al lui Dumnezeu sau ca rezultat al strădaniei misticului. Dacă în cazul taoismului nu există decât cea din urmă, în restul religiilor apar ambele variante, prima fiind preponderentă în islamism, iar a doua – în creştinism şi hinduism. În iudaism importanţa lor este egală. În ceea ce priveşte maestrul, în mod surprinzător iudaismul este singura religie care, în încercarea de a păstra mistica în interiorul său, subliniază necesitatea absolută a unui ghid spiritual. Misticii creştini opinează că e adesea preferabil să fii propriul tău învăţător, cei islamici – că, deşi maestrul este necesar, el poate veni atât sub forma unui om realizat (văzut ca o întrupare a divinităţii), cât şi sub forma îndrumării directe, interioare, a lui Dumnezeu, iar cei hinduşi, budişti şi taoişti consideră în egală măsură valabile toate cele trei soluţii. Pe de altă parte, cu diferenţele de rigoare, în toate cele şase religii rezultatul experienţei mistice (evident, în cazul reuşitei) este iluminarea şi eliberarea, implicând prin aceasta renaşterea sinelui.

Analiza comparativă a celor şase mistici fundamentale arată că una dintre caracteristicile principale ale misticismului universal constă în dimensiunea sa etică. Fundamentală în cazul iudaismului, importanţa eticii în exerciţiul mistic individual sau comunitar poate fi identificată în măsură mai mare sau mai mică atât în religiile pentru care acesta a constituit punctul de pornire – creştinismul şi islamismul –, cât şi în cele orientale – hinduismul, budismul şi taoismul –, cu care nu a avut o interferenţă directă.

Cu toate că, aşa cum menţionam mai sus, în faza sa iniţială iudaismul a fost o religie eminamente exoterică, forme ale unui ezoterism iudaic de tip extatic au existat încă din secolul I î.e.n. După cum rezultă din literatura referitoare la Palatele Cereşti, bazată pe viziunea celestă din *Iezechiel 1*, acestea constau în speculaţii cu privire la „opera carului" şi vizau contemplarea Tronului Gloriei. Un al doilea tip de misticism,

teosofico-teurgic, s-a dezvoltat începând aproximativ din secolul al IV-lea e.n., pe baza sistemului cosmogonic propus de o carte apărută nu se ştie de unde, în secolul al II-lea sau al III-lea e.n., *Sefer Yetsirah* (*Cartea Creaţiei*). Cele două tendinţe mistice şi-au găsit apogeul religios cu precădere între secolele al XII-lea şi al XVII-lea, în mişcarea care a rămas în istorie sub numele de Kabbalah. Noţiunile şi conceptele vechi – *Sefirot*-urile, numerele primordiale corespunzând celor zece porunci, dar şi celor zece atribute ale divinităţii, precum şi *căile înţelepciunii*, constituite din combinarea acestora cu cele douăzeci şi două de litere ale alfabetului ebraic – au căpătat, o dată cu apariţia *Sefer ha-Zohar* a lui Moses de Leon (secolul al XIII-lea), noi valenţe într-un sistem din ce în ce mai coerent. *Sefer ha-Zohar* este o călătorie mistică prin *Torah*, prin legea şi prin mitologia iudaică, reprezentând teosofia iudaică, doctrina mistică al cărei principal scop este cunoaşterea şi descrierea lucrării misterioase a divinităţii. Din această perspectivă, se poate spune că, dacă *Torah* învaţă CE trebuie făcut, iar *Talmudul* spune CUM trebuie făcut, atunci Kabbalah arată DE CE trebuie făcut. Această idee a fost susţinută de evoluţia concepţiilor kabbalistice, ce şi-au găsit o a doua epocă de glorie în mistica lui Isaac Luria (secolul al XVI-lea), care a propus o cosmogonie a cărei validitate a fost recent demonstrată ştiinţific de teoria *Big-Bang*-ului. Dacă până în 1492 misticismul evreiesc punea accentul pe înţelegerea Creaţiei în scopul posibilităţii întoarcerii la perfecţiunea originară, după expulzarea evreilor din Spania centrul de interes al misticilor s-a mutat asupra redempţiunii. Sub influenţa lui Luria, dimensiunea etică a iudaismului s-a accentuat prin dezvoltarea conceptului efortului comun, prin care fiecare mistic (şi nu numai) îşi aduce contribuţia la repararea universală a lumii. Un al treilea moment-cheie în istoria Kabbalei l-a constituit apariţia hasidismului, iniţiat de Baal Shem Tov în Polonia (în secolul al XVIII-lea). Propunând cunoaşterea lui Dumnezeu nu prin studiul *Torei*, ci prin vederea lui în tot ceea ce există, precum şi manifestarea credinţei prin muzică şi dans, acesta a încercat să exprime experienţa mistică

în termenii psihologici ai experienţei umane obişnuite, asigurând misticismului o funcţie socială. Din perspectiva istorică, se poate deci observa că fenomenul ocultării a cunoscut o evoluţie iniţial ascendentă, pentru ca mai apoi interesul pentru această formă de ezoterism să scadă.

Prima şi cea mai importantă formă de ocultare din mistica iudaică porneşte de la interpretarea textului sacru, indiferent dacă exegetul mistic găseşte în text semnificaţii ascunse sau, din contră, îl foloseşte ca pretext pentru legitimarea propriilor gânduri şi ceea ce rezultă din analiza sa este o creaţie nouă. În procesul căutării sensului ultim, este permisă orice alunecare a sensului tangibil, astfel încât expuneri aparent enigmatice ajung să fie explicabile prin parabole chiar şi mai de neînţeles decât sintagmele pe care ar trebui să le explice. În plus, ordinea firească este inversată, noţiunile confundându-se cu simbolurile. Gershom Scholem identifică trei principii de bază în exegeza mistică iudaică: cel al numelui lui Dumnezeu, cel al *Torei* ca organism şi cel al nesfârşitei bogăţii de sensuri a textului sacru. Dar realitatea textelor kabbalistice este mult mai complexă. Misticii evrei nu au căutat în *Tanach* reprezentarea alegorică a unor idei filosofice, ci o reprezentare simbolică a procesului vieţii divine. Astfel s-a ajuns la teoria celor patru straturi ale tălmăcirii – literal, haggadic, filosofico-alegoric şi mistico-teosofic –, întâlnite, de altfel, atât în creştinism, cât şi în islamism. Formele ocultării semnificaţiei textului sacru variază, de la concepţii subtile, precum considerarea că prin vocalizare[4] misticul participă la o con-creaţie umano-divină a *Torei*, şi până la variante fizice, precum ideea că din *Torah* lipseşte o literă sau chiar două cărţi, justificându-se astfel starea imperfectă a lumii. Duse la extrem, unele teorii kabbalistice propun chiar cifre exacte: există şaptezeci de sensuri în spatele fiecărui cuvânt şi şase sute de mii de chei pentru citirea *Torei*. Ceea ce este comun tuturor acestor

concepţii este ideea pierderii legăturii cu Dumnezeu, a cărui căutare[5] a determinat evoluţia fenomenului ocultării.

A doua formă specifică a acestui fenomen de ocultare este cea experienţială. Aici apar, în realitate, două variante: există experienţe ale ocultării şi ocultări ale unor experienţe. Din prima categorie fac parte câteva modele clasice, precum revelaţia lui Moise pe Muntele Sinai şi a focului divin în faţa celor doi rabini, Iohannan ben Zakkai şi Eleazar ben Arak, care studiau „opera carului". Din a doua categorie putem enumera intrarea în Paradis a celor patru rabini, Akiva, Ben Zoma, Ben Azzai şi Elisha (Aher), din care numai primul a intrat şi a ieşit sănătos, şi în aceeaşi măsură povestea împrumutată din mitologia iudaică (sau chiar canaanită, după unii cercetători) a demonicei Lilith. Există însă şi un al treilea tip de ocultare, neîncadrabil în nici una dintre cele două categorii de mai sus, şi anume ocultarea fizică, ce priveşte atât obiecte (Chivotul Legii), cât şi persoane (Shabbatai Zvi).

A treia şi cea mai interesantă formă a fenomenului de ocultare este magia literelor şi numerelor. Acceptată într-o oarecare măsură în cadrul religios, magia iudaică a fost în mare măsură ritualică şi iniţiatică, deşi a cunoscut uneori şi aplicaţii practice universale (chiromanţie şi preziceri de diverse feluri). Astfel, mulţi kabbalişti au utilizat puterea literelor şi a numelor divine în încercarea de a obţine atingerea, uniunea şi cunoaşterea divinului. Au existat, în acelaşi timp, ritualuri exclusiv spirituale, care se petreceau numai în mintea misticului, dar şi ritualuri fizice, care presupuneau mişcarea după reţete prestabilite. Cele mai cunoscute metode magice utilizate la descifrarea textului sacru au fost, fără îndoială, *gematria*, *temurah* şi *notarikon*. Iniţial, sensul lor era acela de a oferi baza unei analize hermeneutice, dar acest sens a fost complet inversat, ajungând să fie folosite pentru a codifica. (În mâna ezoteriştilor creştini, cele trei metode au devenit sursa criptografiei moderne.) Un alt model de magie adesea greşit interpretat (chiar şi în interiorul iudaismului) este fabricarea Golemului, de multe ori văzut ca o probă practică.

În realitate, în forma sa originală era vorba de manifestarea exclusiv spirituală a capacităţii demiurgice conferite de reuşita

experienţei mistice, prin paralelizarea procesului creaţiei divine într-o măsură limitată (fără suflare).

În mod firesc, tocmai acest aspect magic al Kabbalei a făcut-o să capete, în contextul mai larg al redescoperirii tradiţiei hermetice de către filosofii europeni medievali, un loc aparte în dezvoltarea gândirii occidentale. Din analiza motivelor principale ale hermetismului reiese clar influenţa iudaică pe care acesta a cunoscut-o încă de la început, de la apariţia, prin secolele al II-lea - al III-lea e.n., a primului text, *Corpus Hermeticum*. Magia erotică, pe care renascentiştii au dus-o la forme extreme, dovedeşte la rândul său, la o privire mai atentă, prezenţa unei întregi serii de elemente iudaice, în special în privinţa angelologiei şi demonologiei. Astrologia şi alchimia, ştiinţe în fond universale, includ în forma lor hermetică, ce şi-a avut apogeul în perioada Renaşterii şi în special a Reformei, multe dintre simbolurile misticismului evreiesc, deşi, spre deosebire de acesta, au dat uneori experienţei un sens fizic.

Urmărind filiera prin care Kabbalah a pătruns în creştinism, se constată că primele contacte au avut loc chiar în perioada constituirii sale ca o mişcare, în secolul al XIII-lea, când Raymon Lull a preluat de la kabbalişti un număr de concepţii pe care le-a înglobat într-un sistem ce includea, în acelaşi timp, elemente creştine şi islamice, în încercarea de a-i da o dimensiune universală. Totuşi, se consideră că pătrunderea Kabbalei în creştinism a avut loc o dată cu adoptarea noţiunilor ei de către Giovanni Pico de la Mirandola, care le-a preluat ca atare şi le-a aplicat creştinismului, în efortul general al vremii de a da o dimensiune ezoterică acestuia din urmă. Însă adevăratul părinte a ceea ce avea să devină Cabala creştină a fost, fără îndoială, Johannes Reuchlin, care a studiat în profunzime misticismul ebraic, reuşind să propună o variantă creştină coerentă – şi fascinantă – a Kabbalei.

Mergând mai departe pe firul istoriei, se observă că această Cabală creştină a fost adoptată, cu acelaşi entuziasm, de un adept al imaginarului renascentist aflat pe cale de

dispariţie, ca Giordano Bruno, dar şi de un călugăr care se opunea făţiş magiei, fiind, în acelaşi timp, un mare vrăjitor, ca Johann Trithemius. Totuşi, nici unul dintre cei care au practicat această formă de ezoterism nu a adus idei noi majore. Alte două personalităţi ale epocii, Cornelius Agrippa von Nettesheim şi Christian Knorr von Rosenroth, au oferit contemporanilor şi au lăsat posterităţii câteva culegeri de texte kabbalistice traduse, punându-le astfel la dispoziţia tuturor, fără însă a le îmbogăţi cu noi semnificaţii.

O evoluţie mai puţin obişnuită a avut-o Cabala creştină în Anglia şi Germania, unde practicanţii săi, dintre care cel mai important pare să fi fost John Dee, au combinat-o cu astrologia şi alchimia hermetică. În acest fel s-au creat premisele apariţiei Manifestelor Rozicruciene[5] (în care influenţa iudaică este demonstrabilă pe text), despre care cercetătorii sunt de acord că propuneau o reformă educaţională. Deşi este clar că pentru adevăraţii rozicrucieni, adică pentru cei care au îmbrăţişat concepţiile Manifestelor, aspectul cel mai important al mişcării a fost cel religios, Frances A. Yates argumentează că în realitate întreaga mişcare rozicruciană a avut încă de la început un substrat politic implicit şi bine organizat, menit a aduce pe tronul Boemiei pe Electorul Palatin, iar semnificaţiile ezoterice erau destinate în fapt justificării oculte a unui act politic. În acest fel, calităţile oculte ale Kabbalei au ajuns să determine implicarea ei indirectă, dar importantă, în istoria Europei. Dacă adevărata mişcare rozicruciană s-a terminat la scurt timp după apariţie[6], această implicare a Kabbalei în istoria politică s-a continuat prin intermediul francmasoneriei. Născută din breslele medievale ale constructorilor (masoni), prin preluarea mitului şi a ritualului iniţiatic al acestora în scop speculativ, şi influenţată de rozicrucianism, francmasoneria, în ale cărei practici ritualice se pot identifica o mulţime de elemente iudaice, a dus mai departe visul schimbărilor politice într-o Europă aflată în plină revoluţie ştiinţifică.

Dacă teoria influenţei Kabbalei asupra unor mişcări secrete care s-au implicat în istoria politică a Europei – între

care rozicrucianismul şi francmasoneria sunt doar cele mai importante – este general acceptată, prezentul studiu a încercat să se constituie într-o demonstraţie a faptului că acest lucru se datorează în mod special predilecţiei Kabbalei pentru ocult. Această predilecţie, preluată şi dusă la forme extreme de ezoterismul creştin, a fascinat societatea medievală, avidă după orice formă de ocultism, şi a constituit baza filosofică a mişcărilor iniţiatice care au determinat evoluţia istorico-politică a Occidentului.

NOTE

[1] În *Radical Hermeneutics*, idem.

[2] Ajungerea la un stadiu în care, deşi conştient de cele din jurul lui, misticul reuşeşte să-şi păstreze, în paralel, starea de nemişcare interioară.

[3] Atingerea unei unităţi *per se* a eului conştient cu obiectele înconjurătoare, într-o senzaţie aproape fizică.

[4] Alfabetul ebraic conţine numai consoane.

[5] În anul 1614.

[6] În anul 1620, Ordinele Rozicruciene care au urmat şi cele care pretindeau, fără a avea o bază reală, filiaţiunea din autorii Manifestelor, au fost doar imitaţii, de cele mai multe ori nereuşite.

BIBLIOGRAFIE

A.

Alphabet of Ben Sira, trad. Norman Broznick, în Stern, David & Mirsky, Mark Jay, *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1990

Babilonian Talmud, (The), trad. I. Epstein, Londra, Socino Press, 1978

Bhagavad Gita, Editura Informaţia, Bucureşti, 1992, traducere, comentariu şi note de Sergiu Al-George

Bhagavad Gita, (The), trad. Eknath Easwaran, Tomales, CA.: Nilgiri Press, 1985

Biblia sau *Sfânta Scriptură*, GBV, 1989

Bodhidharma, *The Zen Teaching of Bodhidharma*, trad. Red Pine, New York, North Point Press, 1987

Dhammapada, (The), trad. John Richards, Pembrokeshire (UK), 1993

Lenten Triodion, (The), trad. Mother Mary & Archimandrite Kallistos Ware, London: Faber and Faber, 1977

Sefer Ha-Razim, the Book of Mysteries, trad. Michael A. Morgan, Chicago, Scholars Press, 1983

Trismegistus, Hermes, *Corpus Hermeticum*, Editura Herald, Bucureşti

Upanishads, (The), trad. Eknath Easwaran, Tomales, CA: Nilgiri Press, 1987

Zohar, Le Livre de la Splendeur, Paris, Editions du Seuil, 1980

B.

Agrippa, Henry Cornelius, *Three Books of Occult Philosophy*, trad. J. Freake, ed. D. Tyson, St. Paul (Minn), 1997

Al-Kader, 'Abd, *The Spiritual Writings of 'Abd al-Kader*, Albany, New York, State University of New York Press, 1995

Areopagitul, Sfântul Dionisie, *Opere complete*, Editura Paideia, Bucureşti, 1996
Ashlag, Yehuda L., *A Study of the Ten Luminous Emanations from Rabbi Isaac Luria*, trad. Levi I. Krakovsky, New York, Press of the „Research Centre of Kabbalah" for the Dissemination of the Study of Kabbalah, 1969
Ashlag, Yehuda L., *Kabbalah: A Gift of the Bible*, trad. Levi I. Krakovsky, Research Centre of Kabbalah, Jerusalem-New York
Böhme, Jacob, *The Aurora*, trad. John Sparrow, Londra, 1656, ed. C.J. Barker şi D.S. Hehner, Londra: John M. Watkins, 1914; reeditată de James Clarke, 1960
Böhme, Jacob, *The Supersensual Life*, trad. William Law
Conway, Anne, *Principia Philosophiae Antiquissimae & Recentissimae*, Amsterdam, 1690, trad. & ed. Allison P. Coudert & Taylor Corse, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge University Press, 1996
Cross, Saint John of the, *Ascent of Mount Carmel*, trad. E. Allison Peers
Cusa, St. Nicholas of, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, trad. Hugh Lawrence Bond, Mahwah, New Jersey, Paulist Press, 1997
Eckhart, Meister, *Meister Eckhart: Selected Writings*, trad. Oliver Davies, New York, Penguin Books USA, Inc., 1994
Foligno, St. Angela of, *Angela of Foligno: Complete Works*, Mahwah, New Jersey, Paulist Press, 1993
Gupta, Mahendranath, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, trad. Swami Nikhilananda, New York, Ramakrishna-Vivekananda Center, 1942, 1948, 1958
Ha-Kohen, Isaac ben Jacob, Rabi, *Treatise on the Left Emanation*, trad. Ronald C. Kiener, în Dan, Joseph, *The Early Kabbalah*, New York, Paulist Press, 1986
Ibn 'Ata'Allah, Ahmad, *The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, trad. Mary Ann Koury Danner, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1996

Luzzato, Moses, *General Principles of the Kabbalah*, Research Center of Kabbalah, Jerusalem-New York

Nazianzus, St. Gregory of, *Orations*, traduse în limba engleză sub supravegherea editorială a lui Philip Schaff şi Henry Wace

Pico de la Mirandola, Giovanni, *Raţionamente sau 900 de teze, Despre demnitatea omului*, trad. Dan Negrescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991

Prabhavananda, Swami & Isherwood, Christopher, *How to Know God: The Yoga Aphorisms of Patanjali*, New York, New American Library, 1953

Rinpoche, Sogyal, *The Tibetan Book of Living and Dying*, New York, Harper Collins Publishers, Inc., 1993

Rumi, Jalaluddin, *Signs of the Unseen: The Discourses of Jalaluddin Rumi*, trad. W.M. Thackston, Jr. Putney, Vermont, Threshold Books, 1994

Rumi, Jalaluddin, *The Essential Rumi*, trad. Coleman Barks şi John Moyne, New York, Harper Collins Publishers, 1995

Rumi, Jalaluddin, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, trad. William C. Chittick, Albany, New York, State University of New York Press, 1983

Siena, St. Catherine of, *Catherine of Siena: The Dialogue*, trad. Suzanne Noffke, O.P. Mahwah, New Jersey, Paulist Press, 1980

Tzu, Chuang, *The Way of Chuang Tzu*, trad./ed. Thomas Merton, New York, New Directions Publishing Corporation, 1965

Tzu, Lao, *Cultivating Stillness: A Taoist Manual for Transforming Body and Mind*, trad. Eva Wong, Boston, Shambhala Publications, Inc., 1992

Tzu, Lao, *Tao Te Ching*, trad. Gia-Fu Feng & Jane English, New York, Vintage Books, 1972

Tzu, Lao, *Hua Hu Ching: The Unknown Teachings of Lao Tzu*, trad. Brian Walker, New York, Harper Collins Publishers, 1992

Vasishtha's Yoga, trad. Swami Venkatesananda, Albany, New York, State University of New York Press, 1993

Zi, Lao, *Cartea despre Dao şi Putere*, cu ilustrări din Zhuang Zi, trad. Dinu Luca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993

C.

Aryeh, Dovid Shlomo ben, *Astrologia Teosophia*, eseu on-line

Biale, D. & Scholem, Gershom, *Kabbalah and Counter-History*, Cambridge, Mass., 1982

Bindel, E., *Mistica numerelor. O contemplaţie spirituală a lumii*, trad. Radu Duma, Editura Herald, Bucureşti

Blaga, Lucian, *Curs de filosofia religiei*, Editura Fronde, Alba-Iulia - Paris, 1994

Blumenthal, David, *Understanding Jewish Mysticism: A Source Reader*, vol. 1-2, Hoboken, New York, Ktav Publishing House, 1978, 1982

Buber, Martin, *Hasidism*, New York, 1948

Buber, Martin, *Tales of the Hasidim: Early Masters*, New York, 1964

Canseliet, E., *La Tour Saint-Jacques*, no. 11-12, 1957

Certeau, Michel de, *Fabula mistică, secolele XVI-XVII*, trad. Magda Jeanrenaud, Editura Polirom, Iaşi, 1996

Chernus, Ira, *Mysticism în Rabbinic Judaism*, Studies in the history of *Midrash*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1982

Cohn-Sherbok, Dan, *Mistica iudaică*, trad. Sanda şi Gheorghe Lepoev, Editura Hasefer, Bucureşti, 2000

Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, trad. Ralph Manheim, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1969

Coudert, Allison P., *Alchemy: The Philosopher's Stone*, Boulder CO, Shambhala, 1980

Coudert, Allison P., *Newton and the Rosicrucian Enlightment*, în *Newton and Religion*, ed. Richard H. Popkin & James E. Force, Dordrecht Kluwer Academic Publishers, 1999

Crowley, Aleister, *Gematria*, în revista *The Equinox*, volumul 5

Culianu, Ioan Petru, *Călătorii în lumea de dincolo*, trad. Gabriela şi Andrei Oişteanu, Editura Nemira, Bucureşti, 1994

Culianu, Ioan Petru, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, trad. Dan Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1994

Culianu, Ioan Petru, *Experienţe ale extazului*, trad. Dan Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1998

Culianu, Ioan Petru, *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri*, trad. Mihaela Gliga, Mihai Moroiu, Dan Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1996

Dan, Joseph, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York-Londra, New York University Press, 1987

David-Neel, Alexandra, *Cu mistici şi magicieni în Tibet*, trad. Vasile Fulga, Editura Europolis '90, Constanţa, 1992

David-Neel, Alexandra, *Tainele învăţăturilor tibetane*, trad. Nicolae Constantinescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1995

Deikman, Arthur, *Deautomatization and the Mystic Experience & Bimodal Consciousness and the Mystic Experience* – eseuri on-line

Dobbs, Bryan Griffith, *Jewish „Kabbalah" and Christian „Cabala"*, eseu on-line

Dresner, S., *The Zaddik*, Northvale, New Jersey, Jason Aronson, 1994

Duran, Ali, *Levels of Meaning in Holy Scripture: The Holy Qu'ran*, eseu on-line

Eco, Umberto, *Lector în fabulă*, trad. Marina Spalas, Editura Univers, Bucureşti, 1991

Eco, Umberto, *Pe urmele limbii perfecte în cultura europeană*, trad. Daniela Bucşă, Editura Pontica, Constanţa, 1996

Eco, Umberto, *Limitele interpretării*, trad. Ştefania Mincu şi Daniela Bucşă, Editura Pontica, Constanţa, 1996

Eliade, Mircea & Culianu, Ioan Petru, *Dicţionar al religiilor*, trad. Cezar Baltag, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993

Eliade, Mircea, *Encyclopedia of Religion*, New York, MacMillan Publishing Company, 1987

Eliade, Mircea, *Images and Symbols*, New York, 1969

Eliade, Mircea, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991

Eliade, Mircea, *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*, Spring Publishing, 1994

Eliade, Mircea, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago-Londra, 1971

Eliade, Mircea, *Yoga, Immortality and Freedom*, New York, Pantheon Books, 1958
Elwood, Robert S., Jr., *Mysticism and Religion*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1980
Evola, Julius, *Tradiţia hermetică*, trad. Ioan Milea, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999
Fine, L., *Safed Spirituality*, New York - Ramsey - Toronto, 1984
Fishbane, M., *The Garments of Torah*, Bloomington, 1989
Forman, Robert K.C. (Program in Religion, Hunter College, CUNY), *What Does Mysticism Have to Teach Us about Consciousness?* Draft for Tucson II Conference Proceedings, „Towards a Science of Consciousness 1996", publicată în *JCS*, 5, nr. 2 (1998)
Fulcanelli, *Misterul catedralelor şi interpretarea ezoterică a simbolurilor hermetice ale Marii Opere*, trad. Dan Alexe, Editura Nemira, Bucureşti, 1997
Gavriluţă, Nicu, *Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale*, Editura Polirom, Iaşi, 2000
Ghyka, Matila C., *Filosofia şi mistica numărului*, trad. Dumitru Purchinescu, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998
Ginzberg, Louis, *The Legends of the Jews*, trad. Henrietta Szold, Paul Radin & Boaz Cohen, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1909-1938
Ginzberg, Louis, *On Jewish Law and Lore*, New York, 1970
Gottlieb, E., *Studies in Kabbalistic Literature*, Tel Aviv, Tel Aviv University, 1976
Graves, Robert & Patai, Raphael, *Hebrew Myths*, New York, Anchor Books, 1989
Greer, John Michael, *An Introduction to the Corpus Hermeticum*, eseu on-line
Grünwald, Ithamar, *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*, Leiden & Cologne, E.J. Brill, 1980
Guénon, René, *Le Roi du Monde*, Paris, Editions Traditionnelles, 1950
Guénon, René, *Omul şi devenirea sa după Vedanta*, trad. Maria Ivănescu, Editura Antet, Bucureşti, 1995
HaKohain, Yakov Leib, *The Influence of Kabbalah on the West*, eseu on-line

Halperin, David J., *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven, American Oriental Society, 1980
Hickey, Tom, *Mystical Elements in Early Christianity*, eseu on-line
Hollenback, Jeff Byron, *Mysticism: Experience, Response and Empowerment,* University Park, PA, The Pennsylvania State University Press, 1996
Hood, Ralph W., Jr., *The Construction and Preliminary Validation of a Measure of Reported Mystical Experience*, în *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1975, vol. 14
Huizinga, Johan, *Amurgul Evului Mediu*, trad. H.R. Radian, Editura Univers, Bucureşti, 1970
Idel, Moshe, *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*, în *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, ed. Alfred L. Ivry, Elliot R. Wolfson, Allan Arkush, Amsterdam, Harwood Academic Publishers, 1998
Idel, Moshe, *Cabala ed Erotismo, Metafore e pratiche sessuali nella Kabbalah*, trad. Tiziana Villani, Milano, Mimesis, 1996
Idel, Moshe, *Cabbala, Nuove prospettive*, trad. Fabrizio Lelli, Florenţa, Editrice La Giuntina, 1996
Idel, Moshe, *Mesianism şi mistică*, trad. Ticu Goldstein, Editura Hasefer, Bucureşti, 1996
Idel, Moshe & Perani, Mauro, *Nahmanide essegeta e cabbalista*, Florenţa, La Giuntina, 1998
Idel, Moshe, *Radical Hermeneutics: From Ancient to Medieval and Modern Hermeneutics*, în *Ermeneutica e Critica*, Roma, Academia Nazionale dei Lincei, 1998
Idel, Moshe, *Saturn and Sabbatai Tzevi: A New Approach to Sabbateanism, Toward the Millennium, Messianic Expectations from the Bible to Waco*, ed. Peter Schafer şi Mark R. Cohen, Leiden - Boston - Köln, Brill, 1998
Idel, Moshe, *Some Concepts of Time and History in the Kabbalah, Jewish History and Jewish Memory*, Brandeis University Press, Hannover & London
Idel, Moshe, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, New York, Albany, 1988

Idel, Moshe, *The Mystical Experiences in Abraham Abulafia*, Albany, Suny Press, 1988

Idel, Moshe, *The Primordial Wisdom: The Philosophers' Quest*, curs, Universitatea Ebraică din Ierusalim (HUJI), 1991

Idel, Moshe, *The Primordial Light: The Ecstatic's Quest*, curs, Universitatea Ebraică din Ierusalim (HUJI), 1991

Idel, Moshe, *Pardes: From Sefirot to Demonology*, curs, Universitatea Ebraică din Ierusalim (HUJI), 1991

Jacobs, Louis, *The Palm Tree of Deborah* by Moses Cordovero, Brooklyn, New York, Sepher Hermon Press, 1981

James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Penguin Books, Canada, şi *A Suggestion about Mysticism*, în *Understanding Mysticism*, Image Books, Garden City, 1980

Julia, Didier, *Dictionnaire de la philosophie*, Larousse, Paris, 1991

Kaplan, Aryeh, *Meditation and Kabbalah*, Northvale, New Jersey, Jason Aronson, 1983

Katz, S.T., *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, 1978

Kinney, Jay, *Esoterica: Overlooked and Undervalued*, eseu on-line

Leadbeater, Charles W., *Francmasoneria. Rituri şi iniţieri*, trad. Victoria Comnea şi Dan Dumbrăveanu, Editura Herald, Bucureşti

Levi, Eliphas, *Transcendental Magic*, trad. Arthur Edward Waite, Londra, Bracken Books, 1995

Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993

Lukkoff, David, *The Diagnosis of Mystical Experience With Psychotic Features* – eseu on-line

Lupaşcu, Silviu, *Sfinţi Ascunşi, Călăuzitori de Măgari*, Editura Fides, Iaşi, 1998

Matt, Daniel C., *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*, New York, Harper Collins Publishers, 1995

Matt, Daniel, *Zohar: The Book of the Enlightment*, New York - Ramsey - Toronto, 1983

Merzel, Dennis Genpo, *The Eye Never Sleeps: Striking to the Heart of Zen*, Boston, Shambhala Publications, Inc., 1991

Nasr, Sayyed Hossein, *Three Muslem Saints*, Caravan, 1976

Nataf, Andre, *The Wordsworth Dictionary of the Occult*, W&R Chambers, 1991

Neher, André, *Moïse et la vocation juive*, Paris, Edition du Seuil, 1956

Olender, Maurice, *Limbile Paradisului, Arieni şi Semiţi: un cuplu providenţial*, trad. Ion Doru Brana, Editura Nemira, Bucureşti, 1999

Otto, Rudolf, *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, trad. Bertha L. Bracey, Richenda C. Payne, New York, Macmillan, 1932

Papus, *Ştiinţa secretă, Kabbala*, trad. Radu Duma, Editura Herald, Bucureşti

Parrinder, G., *Mysticism in the World's Religions*, Oxford, Oneworld Publications, 1995

Patai, Raphael, *The Hebrew Goddess*, ed. 3, New York, KTAV Publishing House, 1978

Pauwels, Louis şi Bergier, Jacques, *Dimineaţa magicienilor. Introducere în realismul fantastic*, trad. Dan Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1994

Pânzaru, Ioan, *Practici ale interpretării de text*, Editura Polirom, Iaşi, 1999

Proto, Antonino, *Tradizione Ermetica, magia e religione nel Rinascimiento italiano*, eseu on-line

Rappoport, Angelo S., *Myth and Legend of Ancient Israel*, with an introduction and additional notes by Raphael Patai, 3 vol., New York, KTAV, 1966

Ricoeur, Paul, *The Symbolism of Evil*, Boston, 1969

Saso, Michael, *Buddhist and Taoist Notions of Transcendence*, în *Buddhist ant Taoist Studies*, ed. Michael Saso şi David W. Chippell, University Press of Hawaii, 1977

Scholem, Gershom, *Cabala şi simbolistica ei*, trad. Nora Iuga, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992

Scholem, Gershom, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, 1960

Scholem, Gershom, *Jewish Theology Today*, în *The Jewish Tradition and ist Revelance to Contemporary Life* (on-line)

Scholem, Gershom, *Kabbalah*, Jerusalem, Keter Publishing House Jerusalem Ltd., 1974
Scholem, Gershom, *Kabbalah*, Dorset Press, New York, 1987
Scholem, Gershom, *Les Origines de la Kabbale*, Paris, 1966
Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schoken Books, 1961
Scholem, Gershom, *Studii de mistică iudaică*, trad. Inna Adescenco, Editura Hasefer, Bucureşti, 2000
Scholem, Gershom, *The Concept of Kavvanah in Early Kabbalah*, în A. Jospe, *Studies in Jewish Thought*, Detroit, 1981
Scholem, Gershom, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York, Schoken Books, 1971
Schuon, Frithjof, *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994
Smith, Cindy, *The Christian Cabala* – eseu on-line
Stace, W.T., *Mysticism and Philosophy*, J.B. Lippincott Company, Philadelphia, 1960
Stavish, Mark, *Kabbalah and the Hermetic Tradition* – eseu on-line
Steiner, Rudolf, *Mistică, gând uman, gând cosmic,* trad. Diana Sălăjanu, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1997
Tabără, Cristian, *Experienţa mistică a luminii în religiile orientale şi în creştinismul ortodox*, Editura Paideia, Bucureşti, 2000
Tishby, I., *The Wisdom of the Zohar: Anthology of Texts*, vol. 1-3, Oxford, Oxford University Press, 1991
Tonoiu, Vasile, *Hermeneutici existenţiale şi deconstrucţii explicative ale „sacrului"*, în *Raţiune şi credinţă*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988
Underhill, Evelyn, *Mysticism: The Preeminent Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*, ed. 12, New York, Image-Doubleday, 1990
Wapnik, Kenneth, *Mysticism and Schizophrenia*, în *Understanding Mysticism*, Garden City, Image Books, 1980
Werblowsky, R.J.Z., *Joseph Caro-Lawyer and Mystic,* Philadelphia, Jewish Publication Society, 1977

Wirszubski, Chaim, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge, Harvard University Press, 1988

Wright, K., *A Student's Philosophy of Religion*, New York, 1938

Yates, Frances A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1964

Yates, Frances A., *Iluminismul rozicrucian*, trad. Petru Creţia, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998

Yates, Frances A., *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, Selected Works, Routledge, 1999

Zaehner, R.C., *Hindu and Muslim Mysticism*, Londra, 1960

Zucker, Robert, *Sefer Yetsirah Time Line*, articol on-line

CUPRINS